This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

4060.1.2

Harvard College Library

FROM
THE FUND OF
MRS. HARRIET J. G. DENNY
OF BOSTON

Gift of $5000 from the children of Mrs. Denny, at her request, "for the purchase of books for the public library of the College."

VOLUME VIII

VOLUME VIII

VOLUME VIII

VOLUME VIII

OPERE FILOSOFICHE

DI

ROBERTO ARDIGÒ

PADOVA
ANGELO DRAGHI EDITORE
1901

OPERE FILOSOFICHE

DI

ROBERTO ARDIGÒ

PADOVA
ANGELO DRAGHI EDITORE
1901

OPERE FILOSOFICHE

DI

ROBERTO ARDIGÒ

PADOVA
ANGELO DRAGHI EDITORE
1901

plice relativo di un assoluto, esistente fuori di noi. E, posto così, che il pensiero sia relativo in questi quattro modi, ne deduce quattro ragioni di affermare l' Inconoscibile.

La prima. Poichè il dato del genere massimo, al quale possiamo arrivare, lo conosciamo, questa nostra cognizione deve essere determinata da un genere più elevato inconoscibile.

La seconda. Siccome la Causa prima, l' Infinito e l'Assoluto, essendo unici, non possono essere comparati ad altro, e quindi non possono apparire con relazioni ad esso, o di differenza, o di somiglianza, così sono inconoscibili.

La terza. Se, nella cognizione, la manifestazione soggettiva apparisce relativa a quella dell' oggetto, e questa a una condizione sua inconoscibile, questo Inconoscibile, per conseguenza, è pur condizione della cognizione.

La quarta. Se le sensazioni sono relative ad un diverso, che ne è causa, questo diverso, del quale si può apprendere solo l' effetto in noi, è per necessità un Inconoscibile.

3. — Vediamo ora, che si debba pensare dei suddetti quattro modi di concepire la relatività del pensiero, e delle suddette quattro ragioni di affermare, in base ad essi, l' Inconoscibile.

Capo I.

1. — Del primo modo, e della prima ragione, è trattato nel paragrafo 23 del libro dei *Primi Principj*. E qui sorprende la incertezza e la titubanza nell' esprimere ciò, che noi indicammo colla parola *cognizione;* una incertezza e una titubanza, che inducono, già da sè, il sospetto, che lo Spencer avesse, egli stesso, il sentore dell' equivoco, nel quale versa.

Alla cognizione, nel paragrafo in discorso, si allude con sette espressioni diverse, tutte appositamente distinte con carattere corsivo: *explanation*, *understand*, *solution*, *comprehension*, *interpretation*, *rationale*, *know*. E ciò vuol dire, che vi si equivoca (come mostreremo ancor meglio sotto), argomentandosi dalla cognizione *scientifica*, per conchiudere alla cognizione *pura e semplice*.

Quale sofisma!

Sì; è vero, che la cognizione scientifica di un dato consiste nel riferirlo ad un genere superiore. Ma tanto non si richiede per la cognizione pura e semplice. Se si richiedesse, con ciò si toglierebbe pur anco la possibilità della stessa cognizione scientifica. Dice lo Spencer (1): « Noi

(1) Paragrafo 23 dei *Primi Principj*, capoverso terzo.

partiamo dai fenomeni particolari e li rapportiamo a gruppi di fenomeni più e più estesi; e, facendo questo, arriviamo a soluzioni, che ci appariscono tanto più profonde, quanto più l'operazione è stata spinta innanzi ». Ed ha ben ragione. Ma come possiamo partire da fenomeni particolari, che ci siano ignoti? E, come trovare quella cognizione più alta, alla quale si debbano subordinare i dati sottostanti, per renderli conoscibili, dal momento che qualunque genere indietro, per essere esso stesso una cognizione, e così servire all'uopo, dovrebbe subordinarsi ad un altro, che gli sovrasti; e ciò all'infinito? Potrà dirsi cognizione un certo genere superiore, al quale ci fermiamo, malgrado che non lo subordiniamo ad un altro? E allora non è più vero il principio assunto, che la cognizione di un dato consista nel suo riferimento ad un genere superiore. E quindi si potrà chiamare, cognizione per sè, anche qualunque dei dati che, nella cognizione scientifica, si trova subordinato a mentalità più generali, e indipendentemente da tale subordinazione.

2. — Della cognizione pura e semplice, da distinguersi dalla cognizione scientifica, a lungo ho trattato nel mio libro sul *Vero* (1). E ad esso mi rimetto per una più ampia giustificazione di ciò, che qui solo accenno.

Per cognizione pura e semplice intendiamo il fatto psichico della coscienza, in qualunque forma si verifichi: o, come si direbbe anche, qualunque sia il suo contenuto. La coscienza del dolore viscerale è già una cognizione di

(1) Nel Vol. V. di queste *Op. fil.* dal capo III. al X.

esso dolore. Se al dolore viscerale si aggiunge quello del capo e quello dei denti, colle tre coscienze avremo tre cognizioni, invece di una; ossia avremo la cognizione contemporanea di ciascuno dei tre dolori. E, posto che abbiamo avvertito la somiglianza dei tre, in quanto dolori, e che si sia quindi effettuato l'atto psichico della rappresentazione distinta di essa somiglianza, avremo, colla coscienza risultata, la cognizione anche di questa rappresentazione, che si unirà a quella dei tre dolori suddetti, siccome la specie, nella quale si inquadrano, come particolari ad essa relativi. E così la coscienza, o cognizione pura e semplice, acquisterebbe il carattere di cognizione scientifica.

Dal che si vede, che la cognizione scientifica non è, se non l'aggruppamento e l'inquadramento delle cognizioni pure e semplici; e, che è assurda la supposizione della stessa cognizione scientifica, prescindendo da quella della cognizione pura e semplice: come sarebbe assurda la supposizione del peso complessivo di cento monete d'oro, prescindendo da quello delle singole monete.

E così si può capire, come sia cognizione di una cosa quella dell'uomo incolto, quantunque la subordini a poche generalizzazioni; e quella dello scienziato, che può subordinarla ad un numero di generalizzazioni molto maggiore. E, come lo possa essere anche questa, malgrado che gli manchino tutte quelle, si può dire, infinite, che sono ancora da scoprirsi, e che vanno scoprendosi di mano in mano.

3. — Secondo lo Spencer, la ragione, per cui di un dato particolare si abbia cognizione, starebbe nella serie delle generalità subordinanti, con a capo l'Inconoscibile,

che logicamente la giustifichi, con tutto che impervio alla umana intelligenza. Ma quante osservazioni su ciò si potrebbero fare! Basterà però qui restringersi alle tre, che seguono.

Osservazione prima. Come già notammo, la semplice apprensione della cosa e del fatto è una cognizione, che ha un valore assoluto, e per sè, e indipendentemente dal suo riferimento ad altro. Il riferimento, che si faccia, non aggiunge nulla al valore assoluto suddetto, che resta il medesimo, anche se il riferimento è erroneo, anche se, essendo vero, è limitato alle attinenze immediate. E, coll'estendersi a una serie più o meno lunga, non cresce menomamente il valore medesimo.

Un uomo incolto sperimenta la pioggia, credendone causa il comando apposito della divinità, che la produca direttamente. Un uomo più colto la intende, come il condensamento del vapore acqueo sospeso nell' atmosfera. Un altro, che la sa più lunga, aggiunge a ciò l' idea, che il condensamento avvenga per la rarefazione dell' aria, cagionata dal suo essere portata in alto. Con tutto ciò, la cognizione, assolutamente fissata e certa, del particolare percepito è identica in tutti e tre. Non la diminui il riferimento falso. Non la accrebbe il riferimento giusto, per quanto più e più si estendesse.

L' ho detto un' altra volta: *Il fatto è divino, la spiegazione è umana.* Impossibile non sapere ciò, che realmente si è sperimentato: dubitabile è la spiegazione escogitata. Tanto è lungi dal vero, a questo proposito, il concetto spenceriano!

OSSERVAZIONE SECONDA. Il concetto spenceriano della cognizione invertirebbe l' ordine, effettivamente osservabile, della formazione di essa, ponendosene il fondamento logico nell' Inconoscibile, dal quale poi, discendendo giù giù per gli astratti, dal superiore all' inferiore, si arrivi infine al particolare, il quale così riesca conosciuto. Il che è contrario al fatto, nel quale si verifica, che si parte dal particolare per andare su su alle generalità, dalla inferiore alla superiore; e sì, da arrestarsi, ma solo provvisoriamente, a ciò, che non si è intravveduto ancora, ma si potrà intravvedere una qualche volta: e che, perciò, deve dirsi, non Inconoscibile, ma Ignoto, come ho dimostrato nell' altro mio lavoro su questo argomento, che ho già ricordato.

E tanto è vero il fatto, che lo ammette lo stesso Spencer, il quale, discorrendo della operazione astrattiva (1), dice: « La scienza progredisce, aggruppando relazioni particolari di fenomeni sotto leggi, e queste leggi speciali sotto leggi più e più generali; ed è quindi, per necessità, un progresso a cause, che sono più e più astratte. E cause più e più astratte sono, per necessità, cause meno e meno concepibili; poichè la formazione di un concetto astratto involge la soppressione di certi elementi concreti del pensiero. E così il concetto più astratto, al quale la scienza, sempre gradualmente, si avvicina, è quello, che si confonde nell' inconcepibile o impensabile, sopprimendo ogni elemento concreto del pensiero. »

E quante riflessioni ci può suggerire poi questo passo contro il sistema del suo autore!

---

(1) Paragrafo 29 dei *Primi Principj*.

È naturale, che, a forza di sopprimere, l' un dopo l'altro, gli elementi di un pensiero (di quello della percezione del dato individuale, che è assolutamente e certamente conosciuto per se stesso, come osservammo, e come accennerebbe lo stesso passo ora riportato), quando gli elementi siano soppressi tutti, non ne avremo più nessuno. Ma allora, del dato stesso, non resterà più nulla: non potrò più avere qualche cosa di esso nella mente, di cui abbia a dire: ciò, che mi rimane, mi si è fatto inconcepibile.

Ma poi il discorso citato si fa equivoco, e involgente una erroneità, in quanto non vi si distingue tra generalità di coesistenza (nozione) e generalità di successione (legge), e, di tutte e due, si conchiude ciò, che può dirsi della prima soltanto.

Il concetto di un dato di coesistenza (per esempio, di quello di un macigno veduto sulla montagna) si può pensare costituito di un certo numero di elementi (e noi diremmo, di *distinti* in esso pensabili); e allora si intende, come, levati tutti fino all' ultimo, mettiamo quello di *essere*, non ci resta più nulla. Ma è ben diverso il caso nei concetti relativi alla successione, nei quali gli elementi, per la giustificazione logica progressiva, anzichè levarsi, si aggiungono; poichè si tratta, che, posto un effetto, ci riferiamo alla sua causa, e, posta questa, alla causa di essa, e così oltre, senza fine. Il che quindi è da dirsi anche della legge, che dipende da un' altra, come questa da un' altra ancora; e così via.

E tanto è vero questo, che possiamo servirci a provarle dell' esempio medesimo, che lo Spencer, nello stesso paragrafo ultimamente citato, adduce, per istabilire il suo

asserto. Egli dice, che, quando, dopo parecchie scoperte susseguitesi, infine Newton trovò la legge della gravitazione, questa rimase ultima e suprema, perchè inesplicabile per mezzo di una ulteriore. Ma ciò non è vero, perchè una spiegazione si è pur dopo escogitata, mediante un'altra legge, alla quale si subordina quella della gravitazione; e cioè, della ineguaglianza di densità del mezzo, nel quale si trovano i corpi celesti; come spiega magnificamente il Padre Secchi nel suo libro della *Unità delle forze fisiche.*

Ma, si dirà: E poi? E poi, l'Ignoto, risponderò io, e non l'Inconoscibile. L'Ignoto, che cesserà di essere tale, quando abbia potuto scoprirsi la causa anche di questa ineguaglianza di densità.

E, dopo tutto, non era cognizione scientifica anche quella precedente di Keplero, onde Newton si fece scala alla sua successiva della gravitazione, malgrado che a questa non fosse ancora subordinata? Non è cognizione scientifica quella, che, in una data epoca, comprende solo le generalizzazioni inferiori, senza le superiori non ancora scoperte? Se così fosse, la cognizione scientifica non si sarebbe mai avuta, e non si potrebbe avere mai, neanche in avvenire, non potendosi stabilire (che sarebbe assurdo), che certe nozioni, che si trovassero, e certe leggi, che si scoprissero, siano proprio le ultime e supreme.

Anzi, di più, i termini della scala ascendente delle nozioni e delle leggi non si attengono fra di loro, in modo che non resti fra l'una e l'altra un campo ancora vuoto, e da riempirsi con ulteriori scoperte e con aggiunte, all'infinito, come ho dimostrato nel mio scritto, *Empirismo*

e Scienza (1). E così, anche per questo, sarebbe impossibile la cognizione scientifica dal punto di vista spenceriano. E l'assurdo, a cui per esso si va incontro, si evita, solo ritenendo, che *la cognizione si ha già con quella, che chiamammo, la cognizione pura e semplice;* e che quella, che si dice, cognizione scientifica, non è altro, che un concerto, più o meno esteso ed ordinato, di cognizioni semplici all'uopo adibitevi.

E anche qui (cosa curiosa!) il nostro asserto trova la sua conferma nelle stesse parole dello Spencer, il quale, per esempio, in un luogo (2) dei *Primi Principj*, scrive: « Se le generalizzazioni sempre più avanzate, che costituiscono il progresso delle scienze, non sono altro, che riduzioni successive di verità speciali a verità generali, e di queste a più generali ancora, da ciò risulta evidentemente, che la *verità* (truth) più generale, non potendo essere riferita a una più generale, non può essere spiegata (does not admit of interpretation). È evidente, che, dal momento che la *cognizione* (cognition) più generale, alla quale arriviamo, non può essere ridotta a una più generale, essa non può essere compresa. Dunque, per necessità, la spiegazione deve mettersi a fronte dell'inesplicabile. La verità più avanzata, che noi possiamo raggiungere, deve necessariamente essere inesplicabile (unaccountable). La parola, comprendere, deve cambiare significato, prima che il fatto ultimo possa essere compreso. »

Dunque, secondo lo stesso Spencer, si può dare una mentalità, che, pure non potendo essere subordinata ad

(1) Inserito nel Vol. III di queste *Op. fil.*

(2) Paragrafo 23

una generalità superiore, è tuttavia, come dice egli medesimo, una *verità*, anzi una *cognizione*.

Quale imbroglio! Per avere la cognizione di un dato, occorre, dice lo Spencer, di poterlo riferire ad un suo genere superiore. Ma si può, secondo lui, chiamare cognizione anche quella, che non può più essere così riferita. E così, la parola cognizione è presa in due sensi diversi, generandosi per tal modo l'equivoco, e quindi il sofisma, che sopra notammo.

E gioverà, a conferma del nostro asserto, riportare, dal paragrafo, che segue il 23 sopra citato, i tratti, che seguono. « La cognizione *propriamente detta* (cognition proper) non si forma, che a poco a poco; nel primo periodo dell'intelligenza, prima che le sensazioni, prodotte dai rapporti col mondo esterno, siano state messe in ordine, non si ha cognizione *in senso stretto* (no cognitions, strictly so called); e, come si può vedere nei fanciulli, le cognizioni si svolgono lentamente dalla confusione della coscienza in via di sviluppo, a misura che le esperienze si dispongono in gruppi, a misura che le sensazioni più frequenti e le loro relazioni reciproche si fanno abbastanza famigliari per poterle riconoscere, ciascuna in particolare, tutte le volte che riappariscono..... Una cosa non è conosciuta *perfettamente* (perfectly known), che quando è sotto tutti i rapporti somigliante a cose già osservate; e resta sconosciuta esattamente nella proporzione del numero dei rapporti, pei quali ne differisce. Onde segue, che, quando essa non ha assolutamente alcun attributo comune con checchessia, deve essere *assolutamente fuori*

dei limiti della cognizione (absolutely beyond the bound of knowledge) ».

E ci sia permesso di notare qui un secondo equivoco, che si annida nel discorso anteriormente riportato dello Spencer. Egli dice, che la spiegazione ci mette a fronte dell' inesplicabile. E questo dovrebbe essere l' Inconoscibile, secondo il senso di tutta la sua teoria. Ma poi l' inesplicabile, del quale là discorre, non può più essere l' Inconoscibile, dal momento che lo chiama una *verità* e una *cognizione*.

Ma anche un terzo equivoco (del quale parleremo nella parte, che segue, di questo scritto) si unisce ai due sopra notati nella dottrina dello Spencer. Ciò, che nello stesso passo è chiamato una verità e una cognizione, altrove poi non è più tale, affermando (1) egli, che « le idee scientifiche ultime si riducono a non essere, che puri simboli della realtà, e non cognizioni di essa (merely symbols of the actual, not cognitions of it) ».

Osservazione terza. E, dopo tutto, è assurdo, che l' Inconoscibile spenceriano possa mai essere il fondamento logico della cognizione. Esso, o è concepito una conoscibilità in sè, come il *Noumeno* platonico (e potremmo dire anche kantiano, come diremo in seguito), ma non comunicabile in nessun modo, come tale, all' intelletto umano, al quale rimanga per ciò affatto sconosciuto, e non potrebbe produrre la persuasione, che da esso si fa derivare, perchè una persuasione non può essere prodotta da una ragione, che non si conosce ; o è concepito semplicemente, come

(1) *Primi Principj*, § 22.

una realtà, qualunque essa sia in sè, che si imponga e muova, come per un senso ed un istinto cieco, e allora con esso si darebbe alla scienza un fondamento scettico, convertendola in una fede ingiustificata, ossia determinata da una disposizione, che resta sempre a vedere, se è, o no, conforme alla verità, come nel caso della allucinazione e della demenza.

Sì; come anche noi diciamo. La generalizzazione più alta, alla quale la scienza è arrivata, si tocca con un Ignoto, col quale confina. Ma un Ignoto di arrivo non pregiudica, come un Inconoscibile di partenza. La evidenza della cognizione acquisita, integrata più o meno dalle astrazioni spiegative, esiste già prima di queste, e indipendentemente da esse, in forza della percezione della realtà individuale, a cui, come ad appoggio, si aggiunge la serie, o breve o lunga, delle generalizzazioni. E l' Ignoto, al quale si arrivi, e che può essere illuminato quando che sia, non può mai divenire la ragione della affermazione delle precedenze, restando sempre solo un riferimento nuovo della cognizione già posseduta, che sta per se stessa anche dopo.

4. — Mà poi, delle due supposizioni suddette, la prima, dell' Inconoscibile, come una conoscibilità in sè, e quindi un che pensato da una mente altra da quella dell' uomo, e non è ammissibile per sè; e parrebbe, che, (non dicendone nulla direttamente (1)), almeno indirettamente però intendesse di respingerla lo stesso Spencer.

(1) Quantunque da qualche passo dei *Primi Principj* potesse inferirsi, che l' ammettesse, come, dove riporta (§ 24), dichiarando di farlo suo, un discorso del MANSEL, nel quale si leggono le seguenti parole: « L' infinito « *per l' uomo* (from a human point of view) non è che un nome, ecc. »

La supposizione di un pensiero trascendente, imperante logicamente da fuori alla stessa mente dell' uomo, è il puro pregiudizio volgare della filosofia tradizionale, sfatato ormai inappellabilmente dalla scienza positiva, che dimostra, come, dicendosi pensiero, si dice un fatto dell' animalità in genere e dell' umanità in ispecie, a quel modo che, dicendosi vegetazione, si dice un fatto delle erbe e delle piante: e che, come, se si prescínde dalla organizzazione speciale di queste, non resta più la possibilità della funzione della vegetazione, che le è propria, così, se si prescinde dalla organizzazione speciale dell' animale e dell' uomo, con pari ragione non resta più la possibilità della funzione psichica, che le è propria, e che si intende, quando si dice, il pensiero. Come ho scritto un'altra volta (1), « la Rappresentazione cogitativa non è un assoluto, preesistente alla natura, e tipo e ragione di essa, come non è tale il fenomeno biologico e quello di qualunque altra formazione naturale, che sia stata, che sia attualmente, che sia per essere per avventura in avvenire: e sono una illusione, l' Idea, nel senso di Platone e di Hegel, la Ragione assoluta, nel senso dei metafisici intellettualisti in genere, e il Logos o Verbo, onde fu detto, che *omnia per ipsum facta sunt* ».

Lo Spencer, in un luogo dei *Primi Principj* (2), scrive, a proposito di certi teologi: « Se, partendo dalla supposizione burlesca, che il tic-tac e i movimenti di un orologio costituiscano una specie di coscienza, noi ammettiamo, che l'orologio, dotato di questa coscienza, voglia,

(1) Alla fine del Capo XXVI del libro sopra citato sul *Vero*.
(2) Al paragrafo 31.

che le azioni dell'orologiaio siano determinate, alla foggia delle sue, da molle e da scappamenti, non facciamo, che completare una similitudine cara ai ministri della religione. Supponiamo ancora, che un orologio spieghi la causa della propria origine per mezzo di questi termini di meccanica, e che inoltre sostenga, che gli orologi sono obbligati, pel rispetto dovuto alle cose sante, di rappresentarsi così questa causa, biasimando quindi gli altri orologi, che non ardiscono di rappresentarsela così, e chiamandoli per ciò atei, non facciamo altro, che mettere in evidenza la presunzione dei teologi, spingendo più in là la loro stessa argomentazione ». Come è assurdo, che l'orologio supponga identica alla propria la natura e l'azione dell'orologiaio, così è assurdo, che l'uomo supponga identica al fatto speciale del suo pensiero la natura e l'azione delle altre cose diverse esistenti ed operanti fuori di lui. E così, mentre si deve ammettere, che la infinità stessa del tutto si palesa in ogni singola cosa, perchè gli effetti, che vi nascono, derivano dalla cooperazione della intera immensità degli esseri costituenti la natura, si deve pure ammettere, nello stesso tempo, che nessuna cosa esterna, per quanto vicina, non può apparire, nell'essere suo proprio, neanche nel fatto della mentalità. *In sè* nulla è intuibile, nemmeno all'uomo. *Per gli effetti subìti*, invece, nulla, che non si annunci, veracissimamente, a qualunque essere, organico o inorganico che sia. In una parola, nulla in un senso è conoscibile, nulla è, in quest'altro, inconoscibile, e, o inconsciamente in genere, o consciamente nell'effetto speciale della mentalità. Anche in questo, come si disse, non può non rivelarsi e quindi farsi conoscere la causalità di ogni cosa. Ma,

o indistintamente; e da ciò la qualifica equivoca di inconoscibile: o distintamente, in quanto un certo pensiero si riferisce particolarmente a un certo causativo; e da ciò la qualifica, pure equivoca, di conoscibile. Ed, equivoca, dico la qualifica di inconoscibile del pensiero indistinto, perchè, in realtà, un fenomeno cosciente qualunque non può non rappresentare esattamente, ossia come effetto adeguato, la causalità infinita, alla quale, come dicemmo, corrisponde. Ed, equivoca, dico anche la qualifica di conoscibile del pensiero distinto, perchè, in realtà, la rappresentazione offertane è sempre solo relativa. Perciò più esattamente si direbbe, che nel pensiero indistinto rimangono indiscernibili le singolarità dell'essere causante, mentre queste si fanno discernibili nel pensiero distinto.

Capo II.

1. — Lo Spencer, nel suo libro (1), dice, che, siccome la cognizione di un dato implica, che se ne pensi la relazione, la differenza, la somiglianza, con altri dati, e ciò non si può fare per la *Causa prima*, per l'*Infinito*, per l'*Assoluto*, così questi tre devono necessariamente rimanere inconoscibili.

Vedemmo sopra, che la cognizione pura e semplice non

(1) *Primi Principj*, § 24.

implica, per sè, nè relazione, nè differenza, nè somiglianza. Ma parrebbe, che questo principio, da noi posto, non avesse la sua applicabilità al caso presente, trattandosi, non di nude sensazioni, ma di formazioni mentali superiori, da attribuirsi quindi all'ordine delle cognizioni scientifiche, per le quali anche noi conveniamo, potersi richiedere i tre riguardi in discorso. Parrebbe insomma, che il ragionamento spenceriano qui non avesse difetti.

Ma quanti, invece, ne ha!

2. — Le idee ultime e supreme della scienza sono, per lo Spencer, lo Spazio, il Tempo, la Materia, il Movimento, la Forza. Ed egli le chiama, tutte, ultime e supreme, quantunque poi soggiunga, essere la Forza il principio dei principj. E non vogliamo qui dir nulla circa la detta enumerazione, e la detta riduzione al principio unico della Forza; chè si divagherebbe troppo dall'obiettivo particolare di questa nostra discussione. E ritiene poi lo Spencer, che le suddette cinque idee siano vere cognizioni, malgrado la asseritane somma astrattezza. E, che siano cognizioni, non è da dubitare. È per la ragione, che già sopra vedemmo essere ammessa (quantunque in disaccordo colla sua definizione della cognizione, che già conosciamo) dallo stesso Spencer, che « la formazione di un concetto astratto involge la soppressione di certi elementi concreti del pensiero »; sicchè così cessi la conoscibilità soltanto, quando sia soppresso *ogni elemento concreto* di questo pensiero. Il che non avviene per le cinque idee in discorso, nelle quali rimane ancora per ognuna un elemento concreto della percezione del reale, e cioè, quello dell'esteso, del successivo, del re-

sistente, del trasponibile, e dell'attivo. E non importa, che in esse non appariscano riguardi di relazione, di differenza, e di somiglianza, dal momento che, per giustificarne la conoscibilità, basta ciò, che dicemmo, la cognizione pura e semplice, che vige sempre nelle medesime per l'elemento in esse conservato. E pel quale ci è dato di parlarne, e quindi di pensarle. Ne parleremmo, se non le pensassimo? E potremmo pensarle, se non ne avessimo una cognizione qualsiasi?

Ma la stessa ragione vale anche per la conoscibilità della Causa prima, dell' Infinito e dell'Assoluto, perchè pure in questi residuano, e quindi ancora si contengono, elementi forniti dalla esperienza, essendochè questa non è solo la sensazione singola, determinata direttamente dalla stimolazione sia interna sia esterna, ma è anche il fatto per sè della coscienza, nella quale può avvenire, che più termini si presentino insieme, e con dati rapporti degli uni cogli altri. Convenendo in ciò lo stesso Spencer, che non dubita, per esempio (1), di scrivere, che « il paragone, essendo esso stesso un atto di coscienza, non è possibile, se non per la coscienza degli oggetti paragonati. » Se ho nello stesso tempo distinte la sensazione del *rosso* e quella del *caldo*, ho la coscienza, e quindi la cognizione, del fatto psichico della presenza simultanea dell' una e dell' altra. Così posso avere la coscienza di due fatti consecutivi, apparenti, l' uno come causa, l' altro come effetto, riuscendo per tal modo un elemento del mio pensiero concreto ciò, che si dice, causa. E del pari, se il mio pensiero è di una serie di cause, delle quali una apparisca anteriore alle al-

(1) *Primi Principj* § 26.

tre, il carattere di precedenza di questa è ancora un elemento di esso pensiero. E analogamente è da dire del dato, *Infinito*, e del dato, *Assoluto*. Il fatto psichico può essere di molti dati presenti alla coscienza, e di numerarli, e di concepire la possibilità di una numerazione senza termine. Ed ecco, che in esso trovasi l'elemento della infinità, che non consiste, se non in questo. Il fatto psichico può essere di termini, che si suppongono a vicenda, come l'alto e il basso, o invece di un termine unico, che si intende per sè. Ed ecco, che in esso trovasi l'elemento della assolutezza.

E perchè dunque richiedere per la conoscibilità della Causa prima, dell'Infinito, dell'Assoluto, i riguardi della relazione, della differenza, della somiglianza, che non si reclamano per la conoscibilità dello Spazio, del Tempo, della Materia, del Movimento, della Forza? O è legittima questa esigenza, e ha torto lo Spencer di dire conoscibili questi, nei quali i detti riguardi non si trovano; o non è legittima, e quindi si può non tenerne conto per questi; e allora, perchè volerli per quelli?

Ma, che forse la inconoscibilità si affermi della Causa prima, dell'Infinito, dell'Assoluto, e non degli altri, perchè i primi siano solo *simboli*, e non cognizioni propriamente dette, applicando per loro il principio, del quale facemmo già menzione (1), che « le idee scientifiche ultime si riducono a non essere, che puri simboli della realtà, e non cognizioni di essa »? Eh! neanche questo si può sostenere. Lo Spazio, il Tempo, la Materia, il Movimento, la Forza, a detta dello stesso Spencer, sarebbero, proprio esse, le idee scientifiche ultime. E poi, o col chiamare simbolo, an-

(1) Vedi sopra, Capo II, 3.

zichè cognizione, un dato mentale, si intende, che il fatto psichico rappresentativo è, non la stessa realtà rappresentata, ma solo il relativo mentale di essa, e allora sono simboli i tre, come i cinque: o simbolo vuol dire un segno non determinato direttamente dalla realtà, come quello puramente convenzionale, e ciò è smentito dall' analisi fatta sopra, dalla quale risulta, che sono, invece, i tre, al pari dei cinque, il residuo stesso di quel pensiero concreto, che si verificò nella mente per la diretta azione della realtà sopra di essa.

3. — Fin qui, contro lo Spencer, abbiamo argomentato, fondandoci sopra una ragione, che, come è affatto giusta in se stessa, è poi anche ammessa da lui medesimo; ma che poi è in contraddizione colla sua dottrina generale della conoscibilità. E, la contraddizione, pur egli deve averla presentita, giacchè si propone (1) l' obiezione, che « se la cognizione presuppone la ricognizione, non può darsi cognizione, neanche in un adulto, di un oggetto non mai veduto. »

Malgrado questo, egli vuol restare fedele alla sua contraria dottrina generale; e crede di sdebitarsi della incoerenza, argomentando con quelle parole seguenti, che già riferimmo (2) e che qui giova riportare: « Una cosa non è conosciuta *perfettamente*, se non quando è, sotto tutti i rapporti, somigliante a cose già osservate; e rimane sconosciuta nella proporzione esatta del numero dei rapporti, pei quali ne differisce. E consegue da ciò, che, quando una

(1) *Primi Principj* § 24.
(2) Vedi sopra. Capo I, 3.

cosa non ha assolutamente alcun attributo comune con checchessia, deve essere assolutamente fuori dei limiti della cognizione ».

È vana affatto questa argomentazione, dal momento che lo stesso conoscere *perfettamente* è possibile solo mediante la cognizione pura e semplice; e ciò proprio come insegna lo stesso Spencer, che dice (1), che « noi partiamo dai fenomeni particolari, e li rapportiamo a gruppi di fenomeni più e più estesi, e, facendo questo, arriviamo a soluzioni, che ci appariscono, tanto più profonde, quanto più l'operazione è stata spinta innanzi ». E (riportando delle parole sopra ricordate (2)), che « il paragone, essendo esso stesso un atto di coscienza, non è possibile, se non per la coscienza degli oggetti paragonati ».

Il comune dunque lo possediamo solo in seguito all'esserci accorti della somiglianza, che abbiano tra loro alcuni particolari; e non è possibile l'avvertimento di essa, senza che i particolari, da confrontarsi per produrlo, si conoscano prima ad uno ad uno, e prima di quel riferimento alla generalità comune, che solo dopo possiamo fare. Con questo riferimento la cognizione dei particolari diventerà scientifica; ma anche senza di esso si dovrà pure averne una qualche cognizione; sicchè resta sempre assurdo porre quella scientifica, non ponendo innanzi quella pura e semplice.

4. — Un'altra ragione per ritenere conoscibili lo Spazio, il Tempo, la Materia, il Movimento, la Forza, lo Spencer potrebbe additarcela (e deve pur farlo per essere con-

(1) *Primi Principj*, § 23.
(2) Qui al numero 2.

sentaneo a se stesso) nel suo principio, anteriormente da noi discusso, che la cognizione di un dato esige, che sia riferito ad un genere superiore, mentre queste cinque idee (anzichè delle primalità assolute, come egli direbbe) sono logicamente subordinate a generalità maggiori, che le comprendono sotto di sè; a quelle, non fosse altro, dell'*essere* e della *realtà.* Ed evidentemente, dal momento che, trattandosi di esse, si considerano altrettante entità reali; o, se si vuole, le loro rappresentatrici. Or bene: questa ragione milita anche per le tre idee della Causa prima, dell'Infinito, e dell'Assoluto, che, del pari, ritenendosi dallo Spencer entità reali, vengono così a subordinarsi alle generalità maggiori dell'essere e della realtà. Deve valere quella ragione per le cinque prime? E dovrà valere anche per le tre seconde. Non vale per queste? E allora non potrà valere neanche per quelle, che così quindi incoerentemente sarebbero considerate conoscibili.

E si veda poi anche, quanto erroneamente lo Spencer intenda la realtà della Causa prima, dell'Infinito, dell'Assoluto. Questi tre, come sopra dicemmo, non sono altrettanti aspetti di una singola sussistenza trascendente, come li fa lo Spencer; ma sono tre astratti di un numero indeterminato di concreti; e non di sussistenze, ma di semplici rapporti: e non trascendenti, ma perfettamente sperimentali. E ciò si rileva da quanto dicemmo sopra, al numero 2. Per conseguenza, la realtà loro si deve intendere solo in quanto per essi pensiamo a semplici aspetti di reali singoli molti e diversi, nei quali ci imbattemmo di osservarli, e non a tre sussistenze a sè, rilevabili direttamente, sia pure anche solo per raziocinio.

5. — Della Causa prima, dice lo Spencer, dell'Infinito, dell'Assoluto, non possiamo dire di avere la cognizione, perchè non si può pensarne la Relazione, la Differenza, la Somiglianza, con altro. Ma anche per questa stessa sua asserzione si può facilissimamente coglierlo in fallo, e trovarlo in contraddizione con se medesimo.

Poichè per Relazione (se ben ci apponiamo) intende quella tra il Soggetto e l' Oggetto, così è evidente, che la si pensa per tutti e tre i dati suddetti, dal momento che si concepiscono, come oggetti, e come posizioni opposte al soggetto.

E si pensano con essi anche delle loro differenze. Intanto, l'uno s'intende, essere non l'altro. E poi, chi dice, Causa prima, non fa altro, che contrapporla, differenziandola, alle cause, che non sono prime, ma seconde: chi dice, Infinito, non fa altro, che contrapporlo, differenziandolo, al suo opposto, ossia al finito: chi dice, Assoluto, non fa altro, che contrapporlo, differenziandolo, al suo opposto, ossia al relativo. Al genere comune del *causare*, onde si somigliano, si subordinano le due idee meno estese della Causa prima e delle cause seconde, che si specificano, perchè in quella si assume la nota, che sia prima, e in queste, la nota diversa, che siano seconde. Al genere comune del *comprendere*, onde si somigliano, si subordinano le due idee meno estese dell' Infinito e del finito, che si specificano, perchè in quella si assume la nota del molteplice senza termine, e in questa, la nota diversa, del molteplice determinato. Al genere comune del *sussistere*, onde si somigliano, si subordinano le due idee meno estese dell' Assoluto e del relativo, che si specificano, perchè in quella

si assume la nota del sussistere per sè, e in questa, la nota diversa, del sussistere in grazia d' altro.

E si pensa, da ultimo, con essi una loro Somiglianza, dal momento che ognuno si riferisce, come ora dicemmo, al genere comune immediato, nel quale esso conviene col suo opposto; e tutti e tre al genere superiore, sopra accennato, di entità reale, in ragione del quale questi si assomigliano tra loro.

Dunque, anche esigendosi per la conoscibilità il riguardo della Relazione, della Differenza, della Somiglianza, pur tuttavia i tre dati in discorso rimarrebbero sempre conoscibili.

Ma il più curioso è questo, che il titolo, sul quale si fonda, come vedremo sotto, lo Spencer, per negare, in ordine alla Causa prima, all' Infinito, all'Assoluto, il riguardo della Relazione, della Differenza, della Somiglianza, è applicabile, perfettissimamente, anche allo Spazio, al Tempo, alla Materia, al Movimento, alla Forza. Sicchè si può dirgli: O questi riguardi sono necessarj per la conoscibilità, e, come, non ammettendoli pei tre, venite a negarla per loro, così dovreste negarla pei cinque, pei quali pure dovete, per la stessa ragione, non ammetterli: O questi cinque, volete, ciò nulla ostante, che siano conoscibili, e allora dovete al modo stesso dire conoscibili anche i tre.

6. — Ma, si dirà; come può darsi, che lo Spencer non si sia accorto di tante sue, così palesi, incongruenze? E noi rispondiamo: perchè, sviato da una falsa supposizione, su questa si è fissato per le sue argomentazioni;

prescindendo affatto da quelle, che potevano essergli suggerite dagli altri punti da noi segnalati.

Egli dice in sostanza: Si dà una realtà unica, a sè, che si chiama, la Causa prima, di tale natura, da non avere nulla di comune con tutte le altre realtà che sono tutte effetti di essa. E così pure, la realtà unica, a sè, dell' Infinito, difforme al tutto dalle altre realtà, che sono tutte finite: e la realtà, unica, a sè, dell'Assoluto, difforme pure al tutto dalle altre realtà, che sono tutte relative. Essendo così unici, ciascuno, i tre, non si può dare una loro confrontabilità con loro congeneri, e perciò non sono riferibili, differenziabili, classificabili, e quindi nemmeno conoscibili.

E se mo', invece, fossero soltanto tre nostri concetti, corrispondenti, non già ad altrettante realtà a sè, ma a tre semplici aspetti, distinti per astrazione, della realtà usuale, quale si presenta nella esperienza più comune?

E non c'è dubbio, che è così; e che è un puro sogno metafisico (quantunque comunissimo) l' ipostasi a sè di questi tre astratti. L' universalità delle cose è, essa stessa, la Causa prima, in quanto le si attribuisce la ragione di tutto ciò, che vi succede; è, essa stessa, l' Infinito, in quanto si ritiene senza limite sostanzialmente e potenzialmente; è, essa stessa, l'Assoluto, in quanto si concepisce, avere in se stessa la ragione di ciò, che è, e di ciò, che fa. Chi ritiene, che nella universalità stessa delle cose naturali, senz' altro, sia la ragione di tutto ciò, che vi succede, attribuisce ad essa la *qualità* di essere una causa; questa qualità, della quale possiede già l' idea, affatto distinta e chiara, *ricavata per astrazione dai fatti sperimentali;* intendendola poi, come prima, in quanto non ne pone un' altra, che la

preceda. E, possedendosi già l' idea dell' Infinito, analogamente per astrazione ricavata dalla osservazione della inesauribilità degli elementi coesistenti, successivi, intensivi, riscontrabili nei particolari percepiti, questa idea si può, in pari modo, applicarla alla stessa universalità delle cose naturali. E così dicasi dell' idea dell' Assoluto, che si può ritenere della universalità stessa, in quanto si pensi, che in sè assolva l' essere tutto quanto.

L' unicità dell' oggetto, qui contemplato, in nulla impedisce, che la qualità attribuitagli sia poi un genere ricavato per astrazione da una pluralità di oggetti. Lo Spencer ha ben ragione, quando dice, che per avere un astratto, occorre, che prima si abbiano diversi particolari, che offrano qualche cosa di comune fra loro; ma non ha poi osservato, che, una volta in possesso di un astratto, la mente può attribuirlo anche ad un altro qualunque oggetto di sua scelta, che non fu direttamente sperimentato in precedenza; che è anzi precisamente ciò, che si chiama, *il processo della induzione.* Non ha fatto così Newton, quando ha supposto nella luna la qualità di cadere, propria della mela capitatagli sulla testa?

Ma altro è questo, che è affatto legittimo, e altro è la trasformazione reale a sè dell' astratto, restata dalla speculazione antica nella filosofia tradizionale, e accettata a chiusi occhi dallo Spencer, onde si disse, la Causa in sè, l' Infinito in sè, l' Assoluto in sè, come se si dicesse, il Verde in sè, il Solletico in sè, il Dolce in sè, e come fu detto, e da qualche ingenuo si continua a dire ancora, il Bello, il Tragico, il Comico in sè, e via discorrendo.

E non si è accorto nemmeno lo Spencer di aver fatto

pure una immaginaria sostantivazione di un astratto, quando pose la realtà a sè dello Spazio, del Tempo, della Materia, della Forza, che infine sono puri astratti dei diversi estesi, successivi, coesistenti, attivi. Sono reali questi astratti, non come da sè esistenti, ma solo come aspetti reali dei singoli sperimentati, come è reale il Verde, non come da sè esistente, ma solo come aspetto reale delle singole foglie osservate. E a questo modo è reale pure la Causa prima, e l' Infinito, e l' Assoluto; e cioè, non come sussistenze a sè, ma come l' aspetto reale delle cose apparenti nella stessa natura. E così, se lo Spencer ammette la conoscibilità dei cinque astratti detti prima, perchè sono astratti cavati dalla osservazione effettiva, per la stessa ragione deve ammettere la conoscibilità di questi tre, che sono, del pari, astratti cavati dall' osservazione effettiva, anch' essi.

Capo III.

1. — In terzo luogo, come dicemmo già, lo Spencer (al paragrafo 25 dei *Primi Principj*), posto, che per la cognizione un soggetto debba riferirsi ad un oggetto, argomenta, che, se la manifestazione soggettiva apparisce relativa a quella oggettiva, e questa a una condizione sua non conoscibile, l' Inconoscibile è, per conseguenza, una condizione necessaria della cognizione.

Vediamo ora, che valore abbia questo suo ragionamento.

2. — Che il soggetto si riferisca, conoscendo, ad un oggetto, si verifica, fuor d' ogni dubbio, nella formazione psichica progredita: ma non nella iniziale, della cognizione, che più volte indicammo col nome, di cognizione pura e semplice; e nella quale, infine, è il fondamento e la ragione di quella più avanzata, come già ripetutamente dimostrammo. Ciò ho illustrato a lungo altre volte, massimamente nel mio libro sul *Vero*, dal quale (1) credo opportuno riportare qui il tratto, che segue. « L' intuizione cogitativa non è altro, che il fatto della sensazione. Le forme dell' Essere, della apprensione mentale, sono tante, quante le forme della sensazione. La totalità dell' Essere medesimo, nella psiche di un individuo, è data dalla totalità delle sue sensazioni. Questa totalità dell' Essere della psiche di un individuo è poi suscettibile di partizioni concettuali in isfere, distinte in ragione delle formazioni psicologiche diverse, che si producono per effetto della varietà delle associazioni delle sensazioni, sorte prima per eccitazione extracerebrale, e risorgenti poi, un numero indefinito di volte, per eccitazione intracerebrale. E la varietà delle associazioni dipende dalla relativa attitudine del meccanismo organico del pensante, dal tenore delle sue esperienze, dal lavoro individuale, incitato e suggestionato dagli esempj e dalla educazione ricevuti dagli altri, e dalla attenzione sua propria, e diretto secondo gli abiti mentali

(1) Volume V di queste *Op. fil.*, p. 483 (ed. 1891) e 518 (ed. 1899).

via via contratti. Le sensazioni di un individuo sono la nebulosa, onde si forma e si organizza la psiche: sono l'*indistinto*, che sottostà ai *distinti*, che vi si costituiscono, collegandosi insieme in un organismo logico unico. Nella psiche umana i distinti principali sono le due formazioni del Me, o dell' Autosintesi, e del Non me, o dell' Eterosintesi, collegati insieme nella concezione logica del soggetto fornito della rappresentazione dell' oggetto, e nell' idea universale organica dell' Essere, che li abbraccia entrambi. Come nel Cosmo materiale gli elementi, che gli appartengono, dell' idrogeno, del carbonio, dell' azoto, e gli altri, sono per sè comuni, e diventano, o l' individuo organico, o le cose ambienti, per gli aggruppamenti formatìvi, che li fissano, o nell' individuo o nelle cose, così nel Cosmo mentale gli elementi delle sensazioni sono per sè comuni, e diventano, o il Me o il Non me, per gli aggruppamenti formatìvi, che li fissano, o nell' Autosintesi o nell' Eterosintesi ».

E che questi concetti del Me e del Non me siano una formazione presupponente elementi conoscitivi per sè indifferenti, che a poco a poco si distribuiscono nei due gruppi distinti del soggetto e dell'oggetto, viene a riconoscerlo lo stesso Spencer, poichè scrive (1) quanto segue, parlando dei due ordini di concetti riferentisi o al soggetto o all' oggetto: « Un atto ci conduce, ad ogni istante, a riferire certe manifestazioni alla classe, colla quale hanno molti attributi altrettanto numerosi. Queste operazioni di classificazione, ripetendosi miriadi di volte, inducono miriadi di associazioni di ogni manifestazione con quelle della

(1) Verso la fine del § 44 dei *Primi Principj*.

sua propria classe, e così si produce l'unione dei membri di ciascuna classe, e la disunione delle due classi.... I membri di ciascun ordine, unendosi intimamente fra loro, e allontanandosi dai loro opposti, formano, essi stessi, le totalità unite, che costituiscono l'oggetto e il soggetto. » E come può concepirsi l'operazione qui indicata, onde una manifestazione (come la chiama lo Spencer) si riferisce ad una data classe, quando non si abbia coscienza di essa, ossia non se ne abbia la cognizione, in cui consiste essa coscienza?

3. — Ma, su ciò, è qui necessario aggiungere altre considerazioni à quelle superiormente da noi esposte.

Come nel passo ora riportato, così altrove lo Spencer dichiara di ammettere il fatto delle formazioni complesse mediante gli elementi di cognizione innanzi posseduti. Egli dice, per esempio, in un luogo (1), che « noi formiamo molte nostre idee... fondendo insieme una serie di idee... fondendo insieme una serie di stati di coscienza. »

Ma poi lo stesso Spencer smentirebbe lo stesso principio col ragionamento, mettiamo, da lui esposto in un altro luogo (2), nel modo che segue: « Ogni pensiero implica tutto un sistema di pensieri, e cessa di esistere, separato che sia da' suoi correlativi. A quel modo che non possiamo isolare un organo solo di un corpo vivo, e trattarlo, come se avesse una vita indipendente dal resto, così non possiamo staccare dall'organismo delle nostre cognizioni una sola di esse, e studiarla, come se sopravvivesse alla sua separazione. Lo sviluppo del blastema amorfo dell'embrione è una

(1) *Primi Principj*, § 26.
(2) *Primi Principj*, § 39.

specializzazione di parti, che si fanno più distinte, facendosi più complesse. Ognuna di queste parti non diventa un organo distinto, che a condizione di essere unita con altre, che sono divenute organi distinti insieme con essa. In egual modo una intelligenza pienamente sviluppata non può organizzarsi coi materiali informi della coscienza, se non mercè una operazione, che, dando ai pensieri caratteri definiti, li unisce fra loro mediante un legame di dipendenza, mediante certe connessioni vitali, la cui distruzione induce tosto il loro annientamento. Egli è per avere disconosciuto questa importante verità, che i pensatori d'ordinario hanno preso per loro punto di partenza un dato, o dei dati, pretesi semplici, hanno creduto di non ammettere nulla più, che questi dati, se ne sono serviti per provare o combattere proposizioni, che implicitamente erano già inconsciamente affermate, intanto che le altre lo erano consapevolmente... L'intelligenza, nella sua maturità, è composta di concetti organizzati e consolidati, dei quali non può disfarsi, e senza i quali non può muoversi, come il corpo senza il ministero de' suoi organi. »

La conclusione è all'ingrosso ammissibile per la formazione compiuta; ma il ragionamento implica delle supposizioni inammissibili. In un luogo (1) lo Spencer approva, come già ricordammo, il passo del Mansel, nel quale è detto, che, « essendo la comparazione tra due termini un atto di coscienza, essa comparazione non è possibile, se non per la coscienza di questi due termini. » Il che, infine, è ciò, che noi già tante volte dicemmo, che, cioè, una

(1) *Primi Principj*, § 26.

cognizione complessa, o scientifica, non è possibile, senza la precedente cognizione semplice dei dati componenti. E così, se un pensiero, come egli dice, implica tutto un sistema di pensieri, ciò è ammissibile solo in quanto si parli di un pensiero complesso, che implichi i componenti, e in quanto poi si ritenga, che sia prima per sè conoscibile ciascuno di questi componenti.

Quando poi dice lo Spencer, che l' intelligenza unisce fra loro pensieri mediante un legame di dipendenza, mediante certe connessioni vitali, la cui distruzione induce tosto il loro annientamento, egli ancora dice una cosa non esattamente conforme al fatto, perchè nella coscienza possono trovarsi dei pensieri, dirò così, eslegi, e perfino in contraddizione con altri. Io scrissi una volta (1) a questo proposito: « I dati della cognizione di un uomo cadono nella sua coscienza a poco a poco, in tempi diversi, per vie disparate, in modi varj, con direzioni opposte. E vi si incontrano a caso, come i detriti e gli oggetti d' ogni sorta trascinati dagli affluenti nel fondo di un grande fiume da plaghe opposte e lontanissime. Anzi, siccome il massiccio fondamentale della psiche individua è lo stesso patrimonio comune delle cognizioni tradizionali della società, nella quale si forma, e questo patrimonio è la sovrapposizione storica dei trovati disformi e discordanti delle età passate, così la coscienza può paragonarsi alla roccia geologica costituita di una serie di stratificazioni affatto diverse l'una dall'altra. La logica non precede le cognizioni, ma le segue. Le cognizioni quindi si accampano nella mente,

(1) Nello scritto col titolo, *La relatività della logica umana*, inserito nel Volume III di queste *Op. fil.*

prima che sia intervenuta nessuna ragione dialettica di principj, che ne decretino l'accesso e l'ordine e il modo di dipendenza da tutte le altre prima accettate; e vi possono restare senza e malgrado questa ragione. Quante idee, se facciamo un poco di esame di coscienza, noi possediamo, che non ci siamo ancora mai domandato, in che rapporto stiano, e come si debbano conciliare, con quelli, che chiamiamo i nostri principj; ovvero, che solo in progresso di tempo accordammo con essi, magari anche con un accordo puramente provvisorio, e mutabile ad ogni lieve occasione! La logica non è la causa, ma l'effetto, delle cognizioni già possedute. Come la fermentazione non è la causa, ma l'effetto, delle miscele fermentabili. Le idee si orientano, le une verso le altre, e si aggruppano intellettualmente nelle generalità e nei sistemi dipendenti, per l'incontro accidentale, che se ne dà nella mente, secondo le ragioni delle attinenze naturali, e delle disposizioni del pensante, e della vivezza, colla quale gli appariscono. Ma la forza organizzatrice, così sorta, essendo sempre limitata, si esaurisce in una quantità proporzionata di lavoro; che non arriva mai, di gran lunga, a smuovere l'intera massa delle cognizioni, e si limita anzi alle più superficiali; verificandosi, anche nel mondo del pensiero, la legge del mondo fisico, nel quale la resistenza alla scomposizione cresce, portandosi verso le formazioni cosidette elementari, fino a diventare una resistenza assoluta, relativamente alle forze attualmente disponibili. Non solo; ma la forza stessa agisce con intermittenza e a sbalzi, e rifacendo e disfacendo, e con energia incostante, il lavoro fatto innanzi; e soprattutto poi stabilendosi come dei fochi molteplici, diversi, e tra loro pu-

gnanti, di ordinamento logico ; in modo che la mente riesce sempre, oltrechè ad essere solo affatto incompletamente logica, dove lo è, ad avere poi anche più logiche opposte nello stesso tempo. »

Dal che si può vedere anche, in che modo, al più, si può ammettere ciò, che dice lo Spencer sulla fine del luogo citato, delle *proposizioni implicitamente affermate*, che non può concedersi, se non con delle direttive logiche stabilitesi nella mente nei primi tempi, non ricordabili, della sua formazione, come a lungo ho dimostrato nel mio libro sulla *Ragione* (1).

E non calza poi menomamente, a sostegno della sua tesi, l' esempio, che lo Spencer adduce dell' organismo animale. Questo è costituito da que' suoi elementi minimi, che si chiamano, le cellule. Il numero di queste in un organismo superiore è naturalmente enorme, e può essere di molti e molti milioni; ma va diminuendo in ragione della grandezza dell' animale; finchè si arriva a trovare degli organismi, che, per tutta la loro vita, non sono, che una cellula sola. Questi organismi infimi, dei quali si danno molte specie tra loro diverse, vivono, precisamente come i più grandi e i più elevati ; vale a dire, si procurano il cibo, lo trasformano nella sostanza del proprio corpo, emettono ciò che più non serve, crescono e si propagano : si muovono e reagiscono agli stimoli esterni. E ciò, in virtù del sostrato organico, dell' albumina, ossia del protoplasma, in cui si compiono tutti i processi vitali. Analogamente a queste, che vivono isolatamente, si comportano le cellule nel corpo degli animali policellulari : l' attività vitale e le funzioni

(1) Nel Volume VI di queste *Op. fil.*

fisiologiche di questi sono la somma delle singole prestazioni delle singole cellule. Ciò non vuol dire, che ognuna delle cellule contribuisca del proprio per ogni prestazione del complesso, e che ogni cellula a tutte le prestazioni prenda parte. Si dà, invece, (e in ragione che un organismo è più elevato, e giusta il principio della divisione del lavoro) che un certo numero di cellule è destinato ad una certa prestazione, e un certo altro ad un' altra, avendo quindi una costituzione speciale, corrispondente alla specialità della funzione. Di qui le forme diversificate delle cellule animali, come quelle dei muscoli e quelle dei nervi. Siccome poi un certo numero di cellule simili e similmente funzionanti si riuniscono in maggiori complessi, così si determinano delle unità di un ordine superiore, vale a dire, quelle, che si chiamano, i tessuti. A quel modo poi che, in un lunghissimo corso di tempo, gli animali superiori si svilupparono dagli infimi monocellulari, così, nella vita di ogni singolo animale, il punto di partenza nella sua esistenza è la cellula dell' uovo, che, successivamente segmentandosi, dà origine a un cumulo di cellule, che si mantengono in relazione reciproca, si aggruppano in diversi modi, sempre più differenziandosi, e dando così origine ai tessuti e agli organi.

Da ciò si vede, che l'esempio, al quale ricorre lo Spencer, depone tutto il contrario di ciò, che egli vorrebbe, che significasse. Come ogni cellula è una vita, così ogni sensazione è una cognizione, e quindi una cognizione nel senso di cognizione pura e semplice. Come la vita dell'animale superiore non è, che la somma delle vite singole delle diverse cellule (proprio come il peso di cento monete d'oro

è la somma del peso di ciascuna moneta), così la cognizione complessa dell'adulto non è, che la somma delle singole cognizioni pure e semplici, che a poco a poco vi si accumulano. E, come la somma delle vite e dei pesi suddetti sussiste e vien meno, sussistendo e venendo meno quelli delle cellule e delle monete, così la somma della cognizione complessa sussiste e vien meno, sussistendo e venendo meno le cognizioni fondamentali singole, onde risulta. Come sempre precedentemente abbiamo detto.

4. — E non si appone poi lo Spencer, neanche nella indicazione degli elementi, onde risultano costituiti il soggetto e l'oggetto; e nella indicazione delle condizioni, nelle quali gli elementi medesimi si presentano.

Normalmente, secondo lui, servono a costituire il soggetto quelle, che egli chiama, le manifestazioni deboli; vale a dire, le sensazioni riprodotte: e servono, invece, a costituire l'oggetto quelle, che egli chiama le manifestazioni forti; vale a dire, le sensazioni direttamente prodotte dalle stimolazioni causative di esse. E le manifestazioni costitutive del soggetto (continua lo Spencer) si presentano con ragioni conosciute della loro apparizione; vale a dire (se bene interpreto), per effetto della associazione di esse colle loro precedenze mentali; mentre le manifestazioni costitutive dell'oggetto si presentano senza la cognizione di ciò, che le determina.

Ma quante erroneità in tutto questo!

Entrano, a costituire il soggetto, tanto manifestazioni deboli, quanto manifestazioni forti. Allo stesso modo che, tanto manifestazioni forti, quanto manifestazioni deboli, en-

trano a costituire l'oggetto. Non è l'esser forte, che dia alla manifestazione (per adoperare la espressione spenceriana) la qualifica di oggettiva, ma il suo riferimento ad uno stimolo, inteso come estrinseco al nostro corpo. Non è l'esser debole, che dia alla manifestazione la qualifica di soggettiva, ma l'assenza del detto riferimento, onde esse si pensano originate dall'essere stesso del pensante.

Il soggetto può essere dato da una sensazione attuale, ossia forte, come sarebbe quella di una opprimente malinconia; e può esser dato da una sensazione puramente riprodotta, ossia debole, come sarebbe quella di un atto volontario, altre volte compìto, e accidentalmente tornato alla memoria. Analogamente, l'oggetto può essere dato dalla sensazione attuale, o forte, di un peso, che si sollevi; e può esser dato dalla sensazione riprodotta, o debole, mettiamo, della semplice memoria di questo peso. L'idea memorativa di questo peso, per quanto debole, per quanto senza l'azione attuale di sollevarlo, è una idea al tutto oggettiva; e, tornando alla mente, questa lo apprende sì, come in relazione a sè, ma non come se stessa. E, se si dicesse, che la mente la concepisce, siccome appartenente a sè, con ciò nulla si conchiuderebbe contro ciò, che diciamo, perchè lo stesso concepimento deve pur farlo la mente anche per qualunque idea forte. Se la mente dice là: l'idea del peso, che mi sovviene, è una idea che risplende in me, qui poi deve pure dire lo stesso dell'idea, onde si rappresenta il peso attualmente sentito. E, se qui dice, che è esterno il peso in sè rappresentato, lo stesso essa deve dire là di ciò, che è indicato dall'idea ricordata.

E, stando così le cose, l'asserto del presentarsi una ma-

nifestazione forte, senza che si presentino insieme le condizioni della sua apparizione, avrebbe la sua applicazione, non solo per quelle dell'oggetto, ma anche per quelle del soggetto; rovinandosi così, pure per questo verso, tutto l'edificio, che lo Spencer innalza su quella sua, non esatta, supposizione. Se non arrivo a comprendere nella sensazione esterna la connessione tra il fatto psichico, in cui consiste, e il fatto fisico, da cui dipende, nemmeno posso capire, nella sensazione interna, la connessione tra il fatto psichico, offerto dalla coscienza, e il fatto fisiologico, al quale esso corrisponde. Oltrechè poi, per la stessa ragione, il non presentarsi delle condizioni della apparizione, checchè dica lo Spencer in contrario, converrebbe anche alle manifestazioni deboli, che emergono nella coscienza anche isolatamente, e quindi con discontinuità, come ho fatto vedere massimamente nel Capo IV del mio libro sulla *Ragione* (1); e che, anche emergendo in una serie associativa, non rivelano però il meccanismo fisiologico, in forza del quale si effettua l'associazione.

5. — Per venire alla sua deduzione, della relazione tra soggetto e oggetto, che qui consideriamo, lo Spencer mette innanzi, come vedemmo, una dottrina errata su ciò, che importano le manifestazioni deboli e quelle forti. Ma mette poi innanzi anche un'altra dottrina pure errata, su ciò che debba intendersi per *apparenza* e per *realtà*.

« Per realtà, egli dice (2), noi intendiamo *la persi-*

---

(1) Pag. 63 e seguenti del Vol. VI di queste *Op. fil.*
(2) *Primi Principj*, § 46.

stenza nella coscienza ». E vuol dire con ciò, che, se mi viene in mente, mettiamo, l' idea di una persona altre volte veduta ed ora assente, questa idea può svanire subito, o da sè, o per volontà mia ; ma, se la persona mi sta dinanzi, e io la guardo, l' idea persiste ; anche se non voglio. E così, nel primo caso, non avrei che l' apparenza, e, nel secondo, avrei la realtà ; e cioè, avrei la realtà, malgrado che nella mia coscienza non esista la persona stessa, ma soltanto l' idea di essa.

Notiamo su questo da prima, che qui si vuole alludere alla differenza, che corre tra la sensazione, senz' altro, e quella, che si distingue col nome di *percezione*. E, che lo si fa molto imperfettamente (1); mentre la differenza realmente, anzichè dalla persistenza, che può mancare, dipende dallo *sperimento*, come ho dimostrato nel mio scritto sulla *Percezione* (2). E dico, anzichè della persistenza, perchè un atto percettivo può esservi anche collo svanire subitaneo dell' idea, come nel fatto di accorgersi di un lampo, o di una azione esterna qualunque solo momentanea. Il che non ha osservato lo Spencer, il quale, riducendo infine la realtà alla sola forza, non si è accorto, che questa è l' astratto delle azioni successive, che, in fin dei conti, si risolvono in momenti minimi di attualità. E notiamo poi soprattutto, che anche un atto, per quanto fugace, del pensiero, per quanto sorto indipendentemente da un oggetto esterno, che lo determini, è, anch' esso, una realtà ; è, cioè, la realtà di esso pensiero. E sì, che, se il pensiero, proprio per sè come

---

(1) Si veda perciò il numero 6 del seguente Capo IV.
(2) Inserito nel Vol. IV di queste *Op. fil.*

pensiero, non fosse una realtà, per esso non si potrebbe avere neanche la realtà di quello percettivo, al quale soltanto, secondo lo Spencer, spetterebbe la proprietà di avvertircene.

Soggiace ancora lo Spencer alla illusione della filosofia tradizionale, che nel pensiero considera solo il lato formale, o di puro segno della cosa, trascurandone, e dissimulandosene, o magari anche negandone, il contenuto effettivo, quale realmente avveratosi nella mente. E mi spiego. Incontrandoci, in un libro di astronomia, nel segno ♀, noi pensiamo al pianeta Venere, sapendo però, che il segno veduto non è il pianeta medesimo. In quel segno noi consideriamo solo l' attitudine, che ha, per la convenzione stabilita, di farci supporre un reale, che, in sè, è affatto diverso da esso. Consideriamo, insomma, nel segno solo il suo valore formale. Ma realmente è pure in esso anche un valore di effettività sua, poichè è dell' inchiostro disteso in una certa maniera sopra un foglio di carta. Il valore formale del segno, quindi, non esclude il suo valore di realtà effettiva, anche se, per quello che ci importa al momento, non lo consideriamo. Un pensiero, che ci rappresenti una cosa esterna non è la cosa stessa ; anzi è una entità assolutamente da essa diversa. E, su ciò, nessun dubbio. La scienza positiva lo stabilisce con tutta certezza. E quindi, in quanto è rappresentativo della detta cosa, ha un valore puramente formale, o di mera apparenza della cosa. Ma, non si intende per ciò, che non abbia anche il suo valore di realtà effettiva. Chi lo negasse, dovrebbe anche asserire, che il segno ♀ sopra addotto, per esempio, è in se stesso una non esistenza, un nulla. Nella percezione quindi abbiamo, oltre la rappresen-

tazione offertane, anche la realtà della cosa rappresentata; nella sensazione semplice poi, ossia nel pensiero puro, abbiamo, non questa stessa realtà della cosa, che l'ha prodotta, e che quindi rappresenta, ma la apparenza di essa, che è poi la realtà del pensiero, colla proprietà di rappresentare la cosa. Il fatto del pensiero, quando, pel meccanismo fisiologico, in noi si verifichi, non si può fare, che non si sia verificato; e ne abbiamo coscienza, ci piaccia o non ci piaccia di averla; a quel modo che il calore animale, quando, pel meccanismo fisiologico, in noi si verifichi, non si può fare, che non si sia verificato, e si attesti alla indicazione del termometro, ci piaccia o non ci piaccia di averlo. Come la realtà del calore animale verificatosi è constatata dal termometro, che lo misura, così la realtà del pensiero verificatosi è constatato dalla coscienza, che ci dice, che l'abbiamo. E tanto la coscienza lo attesta, che si concepisce perfino, come un oggetto di percezione; e, cioè, di quella, che si chiama, la percezione interna. E, non solo come un mero stato instabile e mutevole del soggetto, ma perfino come una entità a sè; che è precisamente il concetto fondamentale della filosofia platonica, e di quelle altre filosofie, che in ciò ad essa si conformano.

E tanto è una realtà, e proprio per sè e non per altro, il pensiero, o debole o forte che sia, che, se non lo fosse, non sarebbe per noi in nessun modo possibile il concetto della realtà, neanche esterna; la quale, infine, come giustamente osserva lo stesso Spencer, non è altro poi, che lo stesso pensiero, che solo noi possediamo, affermando l'esistenza effettiva di una cosa, alla quale corrisponda. Questa affermazione, che lo Spencer dice determinata dalla

persistenza, e noi, invece, dall' esperimento, è, dopo tutto, una semplice speciale combinazione di pensieri, i quali, se non fossero reali ad uno ad uno, non lo sarebbero nemmeno assommati insieme; proprio (per richiamare l' esempio tante volte addotto), come il rotolo delle monete d' oro non avrebbe il suo peso, come rotolo, se il peso mancasse a ciascuna delle monete costituenti. E lo stesso carattere della persistenza, che è altro, se non la coscienza di essa persistenza, voluta dallo Spencer, ossia, in ultima analisi, un semplice pensiero, e cioè, il pensiero di essa persistenza?

6. — Ma qui poi siamo ormai al *nodo più forte della questione*. La rappresentazione mentale di un oggetto esterno non è l' oggetto medesimo, e ne differisce assolutamente. È questo un principio affatto positivo e ha tutta la ragione lo Spencer di riaffermarlo. E dice bene egli quindi, che, se facciamo la supposizione, che l' oggetto in sè sia un certo che, diverso dalla rappresentazione di esso, poi dobbiamo fare lo stesso anche per questo diverso; e ciò anche ulteriormente; e senza fine: sussistendo però sempre, malgrado la continua negazione della forma particolare successivamente sostituita, il concetto di qualche cosa di indefinito, che costituisca intimamente, e nella sua individualità, l' oggetto medesimo.

Tutto ciò però egli interpreta non rettamente. E vediamo, come lo faccia, riportando, per esempio, un passo de' suoi *Principj di Psicologia* (1). « Questa proposizione,

(1) Paragrafo 88.

che tutto ciò, che sentiamo, ha una esistenza, che non è relativa, che a noi stessi, non può essere stabilita, e nemmeno espressa in maniera intelligibile, senza affermare direttamente o implicitamente, una esistenza esterna, che *non è relativa a noi stessi*. Se si obietta, che ciò, di cui abbiamo coscienza come suono, non ha realtà oggettiva come tale, poichè il suo antecedente è pur quello, di cui abbiamo coscienza come vibrazioni, e che i due conseguenti, essendo differenti l' uno dall' altro, non possono somigliare rispettivamente al loro antecedente comune, la validità dell' argomento dipende interamente dalla esistenza dell' antecedente comune, siccome qualche cosa, che è rimasto senza cambiamento, mentre ve ne fu nella coscienza. Se dopo aver trovato, che la medesima acqua tepida può sembrare calda a una mano e fredda all' altra, se ne conchiude, che il calore è relativo alla nostra propria mano e al nostro proprio stato, questa induzione non è valevole, se non supponendo, che l' attività, alla quale si riferiscono queste sensazioni diverse, è una attività fuori di noi stessi, e che non è stata modificata dalla nostra propria attività ».

Per dimostrare, che l' interpretazione spenceriana del fatto non è retta, è da vedere :

Primo — che l' indefinito notato non è l' Inconoscibile voluto dallo Spencer, ma è un' altra cosa diversissima.

Secondo — che questo indefinito non è un presupposto a priori, in sè inconoscibile, ma è una induzione a posteriori, perfettamente conosciuta.

Terzo — che questo indefinito, o antecedente comune inalterabile, come lo Spencer lo chiama, è un puro generico mentale, e non la stessa esterna essenza individuale

della cosa, che si imponga misteriosamente e in precedenza, come Inconoscibile, alla coscienza.

7. — Primo. — *L' indefinito notato non è l'Inconoscibile voluto dallo Spencer, ma è un' altra cosa diversissima.*

Passeggio alla fine dell' estate, quando già annotta, in campagna, lungo una riva erbosa; e sono colpito dal senso della fosfòrescenza di una lucciola, che però non vedo, pure sapendo, che di essa si tratta. In me è avvenuto il fatto psicologico della sensazione di quella luminosità; e io non tengo, che questo; e so poi anche, non esistere questo fatto della sensazione luminosa, o della luminosità come tale, al di fuori di me. Ma, concependo il fatto medesimo siccome oggettivo, suppongo qualche cosa fuori della mia coscienza, in corrispondenza col fatto di essa, che sia causa di questo, ma da questo in sè diverso. Pongo, cioè, la materia cerebrale messa in azione dalla attività del nervo ottico, cagionata da un' affezione degli elementi retinici, determinata dalla pulsazione ritmica rapidissima delle onde eteree, derivanti dal moto intimo di una sostanza resa fosforescente dalla combinazione del contenuto di certe cellule animali coll' ossigeno; da questa combinazione, occasionata da un lavoro fisiologico di un organismo, atto a produrlo per la vita insita in esso, e che consiste in uno scambio intimo materiale, la cui causa mi è ignota. In una parola, primo, quello, che io possiedo nella mia coscienza, è solo la sensazione della luminosità; secondo, la serie delle cause, all' ultima delle quali succede l' effetto della sensazione, e che sono il Fuori di me, sono entità affatto diverse dalla entità della sensazione; per cui dico, questa

mia sensazione non è un assoluto, ma un relativo: terzo, la serie delle cause, pensate fuori di me, finisce in ultimo, inevitabilmente, con un termine ignoto. E lo dico - ignoto - intendendo, che possa essere una qualche volta, sia pure infinitamente lontana, conosciuto. Non lo dico - Inconoscibile - che vorrebbe dire, trascendente la cognizione assolutamente.

Nell' esempio addotto, diciamo relativa la sensazione della luminosità, perchè non la supponiamo assoluta, dal momento che la riferiamo alle entità di fuori, che sono altro da essa; ossia, la prendiamo solo quale un indizio o un segno di esse. E queste entità di fuori sono degli inconoscibili nel senso, che la luminosità, in cui consiste il fatto cosciente, essendo altro dalle stesse entità di fuori, non è atta per sè a dare la rappresentazione di ciò, che sono in se stesse, e nemmeno quindi, per mezzo di questa, la cognizione diretta. La luminosità, come tale, e la materia cerebrale oppostale, sono due entità, che si trascendono vicendevolmente; che non possono l' una esser l' altra, e quindi l' una essere rappresentatrice dell' altra. Insomma, corre tra loro il rapporto della inconoscibilità. *Ed ecco in che consiste l' Inconoscibile.* Questo *rapporto*, e non i termini stessi, fra i quali corre, giacchè poi questi termini sono alla loro volta, delle vere cognizioni. È per me una cognizione quella della luminosità; ed è per me una cognizione quella della materia cerebrale (come il suono e le vibrazioni dell' esempio dello Spencer). La cognizione di questa, non la ottengo per mezzo della sensazione della luminosità, colla quale è in rapporto, ma la ho mediante sensazioni, per altro modo, altre volte, avute, e che evoco,

per trarne il concetto della materia cerebrale. Due cognizioni così, come ho detto, col rapporto tra loro della trascendenza dell' una per l' altra, ossia della inconoscibilità; di quella trascendenza o inconoscibilità, che corre, per esempio, tra la sensazione visiva e l' auditiva (e tra la sensazione del caldo e del freddo dell' esempio dello Spencer), che sono inconoscibili l' una per l' altra.

Lo stesso rapporto di inconoscibilità reciproca si ha poi, dall' uno all' altro, fra tutti i termini della serie di causativi, enumerati nell' esempio addotto. Così, se si pensasse a una serie di corpi, si concepirebbero tante esistenze, e che l' una sia assolutamente non l' altra, e che siano in relazione tra loro per lo spazio, che vi interponiamo. Lo spazio interposto distingue un corpo dall' altro; l' interposto Inconoscibile distingue, l' uno dall' altro, due specialità di termini della cognizione.

Tutti i termini dell' esempio in discorso sono dunque in rapporto di trascendenza o di inconoscibilità reciproca, ma, essendo ciascuno, per sè, una cognizione. A ciò, forse, si farà l' obiezione, avverarsi la conoscibilità per tutti i termini, ma non per l' ultimo; poichè è ammesso, essere questo un ignoto. A ciò si risponde in due maniere. E cioè, primo, che anche i termini precedenti questo ultimo erano un tempo, prima che se ne avvedesse, non conosciuti dallo scienziato, ossia erano degli ignoti: il che non ha impedito, che siano poi diventati noti: sicchè ciò può succedere, una qualche volta, anche dell' ignoto ora residuo, che può diventare, anch' esso, noto; e all' infinito, per quanti siano successivamente gli ignoti, ai quali mano mano si pervenga. Secondo, che l' ignoto è tale, non assolutamente, ma solo

relativamente. Io pongo cogitativamente questo termine, che chiamo l'Ignoto, servendomi di un genere mentale, che è una mia vera cognizione, come sono tutti gli altri generi, che sono nella mia mente; servendomi, cioè, della idea astratta dell'*essere causativo*, senza determinarne la specialità (come mi servirei dell'idea astratta dell'*essere* puramente *esistente*, trattandosi di un ignoto, non dinamico, ma statico, come nell'esempio sopra addotto dallo Spencer, dell'acqua). Faccio una cosa analoga a quella che farei, se, essendo all'oscuro e sembrandomi colpito da una bastonata, dicessi: non so chi, ma qualcuno mi ha menato il bastone sulla schiena. *Qualcuno* è qui un dato indeterminato, che fa parte delle mie idee, o delle mie cognizioni, come là, *essere causativo*. È forma di cognizione *essere*; è forma di cognizione *causare*. Si fa sempre così dalla mente in tutti i casi analoghi, senza eccezione. E serva in prova un altro esempio. Una volta, per quell'ignoto, al quale si subordinavano i fenomeni del calore, dell'elettricità, della luce, del magnetismo, si faceva servire il genere mentale di una certa massa di un fluido, che fosse diverso pei diversi ordini di fenomeni. In seguito, si abbandonò questo concetto, sostituendogli un'altra generalità, che potè pensarsi adattabile nel frattempo; cioè, quella del movimento oscillatorio di una sostanza di stragrande sottigliezza ed elasticità, specializzato poi diversamente secondo la diversità degli effetti; specializzato, cioè, in lunghezze di onde differenti, che, per alcuni, furono anche determinate.

L'Inconoscibile adunque non è il lontano ignoto inafferrabile, ma un elemento intelligibilissimo di un concetto, che abbiamo presente. Se dico, il quadrato e il cerchio

sono tre loro incommensurabili, non si vorrà sostenere, che io non intenda benissimo, che cosa sia questo rapporto della incommensurabilità. Così, se dico, il rosso è trascendente o inconoscibile rispetto al caldo, la sensazione della luminosità è trascendente o inconoscibile rispetto alla materia cerebrale, e così via, conosco perfettamente ciò, che intendo di dire.

Che se poi alcuno insistesse sulla inasseguibilità mentale dell' Inconoscibile, per la ragione che si può farne un astratto prescindente dai termini particolari, per mezzo dei quali ha potuto prima essere concepito, quale rapporto fra di essi; e si può farne un astratto di natura infinita, perchè un rapporto di trascendenza ritorna sempre, posta una serie infinita di termini sempre fra loro trascendenti; risponderemmo, che l' astratto, per quanto si voglia accomodarlo, non può perdere il carattere, onde è quello che è, a meno che non si passi ad eliminarlo, sostituendogliene un altro; e che l' infinità del nostro astratto, dell' Inconoscibile, sarebbe, come l' infinità dello spazio. Lo concepisco da prima, questo astratto, come la distanza tra due punti: ma, potendo sempre pensare un punto nuovo fuori di tutti gli altri posti prima, lo spazio così torna poi sempre, e all' infinito. Analogamente concepisco l' Inconoscibile, come la trascendenza tra due dati fra loro diversi; ma, potendo sempre pensare un dato nuovo, oltre gli altri prima pensati, l'Inconoscibile così, del pari, torna sempre ancora, e all' infinito. E su ciò basti questo per ora, dovendosi, sul tema della infinità, tornare di nuovo appresso.

Nel riguardo oppostoci si ripete la illusione comunissima della metafisica. Concepisco due fatti in rapporto fra

loro; nel rapporto, che l'uno produca l'altro; e così il primo viene ad avere la qualifica della *causa*. Concepisco una azione in rapporto di consonanza con una prescrizione morale; e così l'azione ha la qualifica della *bontà*. Fatta poi l'astrazione di ciò, che si intende per causa, e di ciò che si intende per bontà, si viene ad avere isolatamente l'idea di causa e l'idea di bontà, che si possono prendere, non applicate al caso A e al caso B, ma a un caso qualunque, ossia come infinite. Ciò posto, il metafisico immagina le entità infinite della Causa e della Bontà, che chiama assolute, malgrado che implichino la relazione; mentre la causa non si intende, se non per rispetto all'effetto prodotto, e la bontà non si intende, se non per rispetto ad una azione, che sia conforme alla legge morale. E così si fa dell'Inconoscibile, che, come vedemmo, non è altro, che il rapporto di trascendenza, fra due termini pensati l'uno rispetto all'altro. Pensato astrattamente, diviene l'ideá distinta dell'Inconoscibile; non applicato al caso A o al caso B, ma a un caso qualunque, l'idea apparisce infinita; e, fattane l'ipostasi metafisica, la si chiama assoluta, malgrado che, come dimostrammo, implichi la relazione tra due termini reciprocamente trascendenti. In una parola, Spencer, col suo Inconoscibile, senza accorgersene, è un metafisico, e platonico per giunta; poichè è precisamente nella filosofia platonica, che è insegnata nella sua più cruda pienezza la dottrina della realtà a sè delle nostre astrazioni.

E qui, come in appendice, approfitto della occasioue per fare un'altra osservazione, atta, anche da sola, a scalzare dal loro fondamento le argomentazioni, che fa lo Spencer, basandosi sulla relatività. Il pensiero di una relazione

sta nel concepire due opposti in rapporto tra loro. Ma, con ciò il pensiero medesimo si termina in se stesso, e non ha bisogno di altro per formarsi. La relatività si ha fra i termini presenti al pensiero, il quale però, pur concependoli in relazione tra loro, è il pensiero assoluto della relazione intuita. Ciò è evidente; ed è poi anche comprovato dal fatto sopra indicato delle idee astratte della Causa e della Bontà (come di qualunque altra idea), che si colgono nella loro entità distinta, che, come tale, è una vera assolutezza. E, se la cosa è così, che valore può avere una dottrina, che asserisca, avere l'essere del pensiero, come tale, la sua ragione in un assoluto ad esso estrinseco, del quale sia semplicemente un relativo?

8. — Secondo. — *L'indefinito notato non è un presupposto a priori, in sè inconoscibile, ma è una induzione a posteriori, perfettamente conosciuta.*

Di questo diremo qui ancora, quantunque ne abbiamo già toccato nella seconda parte di questo scritto: e ciò, perchè l'analisi speciale, qui fatta, del concetto dell'Inconoscibile ci dà l'opportunità di illustrare vie meglio il principio già stabilito.

La dottrina dello Spencer, come già sappiamo, è, che una cognizione particolare non è possibile, se non pel riferimento di essa ad una sua ragione suprema, che l'autorizzi. E, che questa ragione suprema autorizzante è ciò, che egli chiama l'Inconoscibile. Se la mente, dice egli, non ne facesse già prima la supposizione, e come di principio assolutamente certo (analogamente alla πρόληψις degli Stoici e degli Epicurei), non avrebbe modo di ammettere

nulla di ciò, che intende come reale, poichè tutto afferma tale in nome di quello.

Ma se, come vedemmo, l' Inconoscibile è solo la disformità trovata tra un dato concepito e un altro, da cui dipende, e questa disformità ritorna sempre, anche venuti al dato, che è pensato precedere, e per quanto si proceda da precedente a precedente; ossia, la disformità si ripete all' infinito, e dell' infinito non si dà termine ultimo; l' Inconoscibile non può offrire in sè un *primo*, che sia la ragione suprema voluta per l' affermazione; e questa, così, riuscirebbe impossibile.

E, che poi, nel fatto, l' affermazione si faccia indipendentemente da questa idea della relatività ad un estremo inconoscibile, anche immediato (e quindi a maggior ragione, indipendentemente da un inconoscibile ultimo), come è veramente, viene a dirlo, smentendosi, lo Spencer medesimo, il quale, per esempio, in un luogo (1) dei *Primi Principj*, scrive quanto segue: « Il villano, esaminando un oggetto, crede, non, che ciò, che esamina, è qualche cosa in lui, ma, che la cosa, della quale ha coscienza, si estenda al luogo stesso occupato dall' oggetto: per lui l' apparenza e la realtà non sono, che una sola e medesima cosa. Il metafisico però è convinto, che la coscienza non può abbracciare la realtà, ma solo l' apparenza; egli colloca l' apparenza entro la coscienza e lascia la realtà al di fuori. Egli continua a concepire questa realtà, che lascia fuori della coscienza, allo stesso modo che l' ignorante concepisce l' apparenza. Egli afferma, che la realtà è fuori della coscienza, ma non cessa

(1) Paragrafo 46.

di parlare della *realtà* di questa realtà, come se fosse una cognizione, che si possa cogliere fuori della coscienza ».

Dunque nel fatto succede così; e non si dà realmente, che l'affermazione della realtà implichi assolutamente la relatività dell'affermato, e proprio la relatività al primo assoluto dell'Inconoscibile in discorso. Lo Spencer, nel passo addotto, indica nettamente il processo dell'ampliamento della cognizione umana; quel processo, onde si rileva, come sopra dimostrammo, da che provenga il concetto dell'Inconoscibile. Ma egli non se ne accorge. Se lo avesse intravveduto, gli sarebbe apparsa l'assurdità della sua dottrina.

Il villano, a cui fa allusione lo Spencer, nel caso dell'esempio da noi sopra addotto, pone subito il reale nella stessa sensazione della luminosità; ma lo scienziato dice: no; questo è solo l'apparenza; la realtà è il funzionamento della materia cerebrale, che è cosa assolutamente difforme dalla sensazione della luminosità, ed è quindi inconoscibile per mezzo di essa. Ma poi lo scienziato stesso si avvede dei precedenti del funzionamento della materia cerebrale, e considera questo, come un fenomeno passeggero, seguente agli altri del nervo ottico e degli elementi retinici, e causato dalle vibrazioni delle onde eteree; e quindi porta qui la realtà della luminosità, pure riconoscendo la difformità assoluta tra la sensazione cosciente e la vibrazione eterea, sicchè questa riesca inconoscibile per quella. E poi va innanzi fino al termine dell'Ignoto sopraddetto, portando provvisoriamente l'Inconoscibile fino a quel punto. E così, trovando sempre tra l'apparente di prima e il reale di dopo, l'inconoscibilità di questo rispetto a quello, gliela

contrappone indeterminatamente, e *finisce a farne il carattere di un che unico, opposto al carattere di mera apparenza di un altro termine unico.*

E mi spiego. Una volta che si è rilevato, non esistere la luminosità, come tale, nei precedenti, onde è cagionata (quella luminosità che si stima rappresentarli), in questa si fissa l'ufficio, così avvertito, di *rappresentatrice*, trascurando (come altra volta dicemmo) la realtà, in cui consiste la stessa sensazione; e per tal modo si stabilisce un rapporto tra il fatto psichico della luminosità e i precedenti di essa; e cioè, il rapporto, onde la prima sia l'apparenza dei secondi, che soli abbiano in sè la realtà corrispondente; questi secondi, che pure, al pari della prima, sono infine fatti psichici anch'essi, e che se ne differenziano soltanto, perchè confluiti nel gruppo associato del Non me. E, siccome i precedenti in discorso, pure essendo una serie di parecchi (e potremmo anche dire, di infiniti, come dimostrammo), tuttavia si abbracciano nel concetto indeterminato unico del Non me, contrapposto al Me, concepito come quello, che abbia solo l'ufficio di rappresentare, così, mantenendo per la rappresentazione di questo il carattere dell'apparenza, il carattere, invece, della realtà si attribuisce indifferentemente al Non me, come se fosse un dato solo, e non una serie di dati, come vedemmo.

Ma, tornando al nostro ragionamento di prima, come avrebbe potuto lo scienziato sopraddetto saltare dal fatto della sensazione al suo precedente immediato, e da questo agli anteriori (e la scienza in genere, dal fenomeno alla legge di esso), se non avesse prima avuto la cognizione del particolare, dal quale è partito? Per partire da esso doveva

conoscerlo. Ma non poteva conoscerlo, direbbe lo Spencer, perchè la cognizione si ha solo, dopo che si è raggiunto l'estremo opposto. Dunque non avrebbe potuto partire, risponderemo noi, e sarebbe sempre rimasto al primo e senza cognizione di sorta.

L'assurdità qui della dottrina spenceriana, e la prova, che la sua non è una filosofia positiva, ma pretta metafisica, si rileva pure dalla considerazione, che il positivismo procede induttivamente, e non deduttivamente. Il metafisico ritiene di dovere stabilire la verità del particolare in base a un principio, dal quale lo deduca, come il Don Ferrante dei Promessi Sposi di Alessandro Manzoni, la verità del fatto della peste, dal principio, che *in rerum natura* non si possono dare, se non sostanze e accidenti. Il positivista, invece, dice di conoscere con certezza un particolare, quando gli è dato dal fatto osservato e sperimentato. La somiglianza dei dati di fatto, così ottenuti, gli fanno nascere l'idea, che in circostanze simili anche un altro fatto simile debba avverarsi; cioè, fa una induzione, che non è garantita da un principio generale, ma gli è suggerita dai fatti particolari; e non assicurandolo del tutto; e non ottenendone la piena certezza, se non quando l'osservazione e lo sperimento abbiano confermato ciò, che era stato indotto.

Se nella scienza si riesce a subordinare un fatto ad una legge particolare, e questa ad una generale, e ad una a questa superiore, in modo, in ultimo, da rendere ragione, per questa più alta, delle leggi subordinate, e quindi del fatto particolare, in ciò si perviene, non a produrre la cognizione di esso, ma la sua *spiegazione*. Lo Spencer con-

fonde la cognizione colla spiegazione scientifica, e vuole, che non sia assicurata la cognizione, se non per mezzo di questa spiegazione, che pure non è mai (di gran lunga) sicura, come la cognizione semplice: poichè, come abbiamo già detto, *il fatto è divino e il principio è umano.* In questo l'uomo, che l'ha fatto, si può sbagliare: quello gli si impone assolutamente, e non può fare, che non sia, quando è.

9. — Terzo. — *L'indefinito, o antecedente comune inalterabile, come lo Spencer lo chiama, è un puro generico mentale, e non la stessa esterna essenza individuale della cosa, che si imponga misteriosamente e in precedenza, come Inconoscibile, alla coscienza.*

Al punto, al quale precedentemente siamo arrivati, qualcheduno potrebbe osservare, che si è girato, ma non si è abbattuto direttamente il lato più importante della argomentazione spenceriana, di cui trattiamo, e cioè, di quello, onde si accenna ad un antecedente inconoscibile, proprio assolutamente, della cosa, e quale essenza immutabile di essa, di fronte al mutarsi della sua apprensione sensitiva nel soggetto percipiente. E che importerebbe, che non potesse essere quell'astratto generico, di formazione affatto soggettiva, che noi diciamo infiltrarsi inconsapevolmente nel tessuto sperimentale della rappresentazione della cosa.

Ma noi tosto risponderemo, che il suddetto antecedente costitutivo della essenza individuale della cosa, imponentesi da fuori misteriosamente, come inconoscibile, alla coscienza, non è che una illusione. E, dimostrandolo, avremo il vantaggio di mettere ancor più in evidenza la verità del nostro asserto.

A lungo intorno a questo argomento è discusso nel mio libro della *Unità della coscienza* (1), e specialmente nel suo Capo I della Parte terza. E ne riporto intanto i seguenti due tratti. « Stringo fra due dita, avvertendo di farlo, e volendo farlo, e ripetendo l'atto di stringere, un grano di zucchero, e quindi ho la persuasione, che ciò, che produce per le dita la sensazione tattile della durezza, è un oggetto, che ha una esistenza da sè, opposta alla esistenza mia. E, questo oggetto, me lo rappresento per mezzo della rappresentazione provata, e come se questa costituisse la essenza del grano premuto. La sensazione in discorso è l'atto unico indiviso della coscienza, nella quale si verifica ; e quindi il grano devo concepirlo, come un che unico anch'esso. Rivolgendo poi gli occhi al medesimo grano, ne ho la sensazione della bianchezza, che diventa, questa pure, la rappresentazione di esso, in quanto gli riferisco questa sensazione. E così dicasi della dolcezza, che provo, portando il grano contro la lingua. E anche facendo altre prove sul grano, onde mi venga, per esempio, l'idea della sua mobilità e del suo peso. A questo modo ho finito per rappresentarmi un solido, un bianco, un dolce, un mobile, un pesante. Sempre uno, come è l'atto della sensazione relativa, e che immedesimo coll'oggetto, che penso esistere all'esterno. Ma poi, ciò, che chiamo l'oggetto sentito, e che sempre ho ritenuto uno solo, devo pensare, che sia il medesimo, atto del pari ad essere concepito, come solido, come bianco, come dolce, come mobile e come pesante. Ed ecco, che questo uno, nel senso che, appreso in qual-

(1) Vol. VII di queste *Op. fil.*

che modo, lo è per mezzo di un atto di sensazione che è uno solo, è poi anche molteplice, nel senso che, pensando ad esso, mi risovvengono le sensazioni diverse, che ne ho provate, e che tutte riferisco al medesimo. In una parola: Uno in un senso, Molteplice in un altro: e il medesimo, tanto Uno quanto Molteplice, in quanto la osservazione del fatto importa, che i singoli del Molteplice si riferiscano, tutti del pari, al dato medesimo, concepito come una realtà unica, atta a presentarsi sotto diversi aspetti (1)... Abbiamo supposto, che la rappresentazione fondamentale del grano di zucchero, siccome Uno (al quale si riferisce poi anche il Molteplice delle altre, cioè della bianchezza, della dolcezza, della mobilità, della pesantezza) fosse quella data dalla sensazione tattile, tenendolo stretto fra due dita. Ma si poteva benissimo fare la supposizione, che la rappresentazione fondamentale fosse invece quella dell'una o dell'altra delle sensazioni, che il grano è atto a produrre: perchè, essendo pure unico l'atto cosciente di queste, esso può dare l'unità, come quello della sensazione tattile. E da ciò proviene, che il *comune*, al quale si riferiscono tutte le suddette sensazioni, compresa quella tattile, rimane solo ciò, in cui tutte convengono; cioè, l'Uno, che in tutte si trova. Il principio della individuazione, sul quale tanto armeggiarono, e tanto invano, i metafisici di tutti i tempi, è così che si trova, non altrimenti. Onde, poi anche risulta la fallacia della dottrina kantiana del *noumeno*, che non è ammissibile, che qui si incontri, mentre coll'Uno residuante sopraddetto ci troviamo pur sempre in pieno fenomeno (2)».

(1) Ivi, pag. 356, 7, 8.
(2) Ivi, pag. 369, 70.

Non è fissa adunque, come vedemmo, la detta rappresentazione fondamentale della cosa (e ciò basterebbe senz'altro a provare, che è un dato meramente soggettivo); non è fissa, potendo farne l'ufficio indifferentemente or l'una or l'altra delle sensazioni semplici implicatevi; potendo anzi sostituirvisi, da una età scientifica ad un'altra, le concezioni speciali maturatevisi successivamente, come alla concezione del pieno materiale quella dell'assenza di questo e perfino della pura energia (esempio anche lo Spencer, che dice, tutto ridursi alla forza), e da una scienza ad un'altra, le concezioni, che sono il loro particolare punto di partenza; potendo perfino, pel medesimo ufficio, ricorrersi ad *astratti di pure relazioni*, come, chiamandosi una sostanza, ossigeno, ed un'altra, argon, pensandosi così, che l'essere della prima sia dato da ciò, che per essa altre sostanze subiscono l'ossidazione, e l'essere della seconda da ciò, che per essa le altre sostanze non si alterano affatto. Anche l'Inconoscibile, è un astratto di relazione; della relazione, cioè, di trascendenza fra un dato e l'altro della sensazione prodotta dalla cosa, come dimostrammo. E ad esso pure si arrivò ad attribuire l'ufficio di rappresentazione fondamentale della cosa, dopo che nella filosofia moderna massimamente fu rilevato, dietro l'osservazione della relatività delle sensazioni.

E ben naturalmente.

Di una cosa qualunque la apprensione sensibile non è costante; può essere A, può essere B, può essere una ennesima. E può essere più d'una nello stesso tempo. E tra l'una e l'altra di esse si trova sempre il rapporto della trascendenza, ossia della inconoscibilità. L'inconoscibilità quindi viene ad essere nella cosa l'unico dato costante. E

perciò si è detto: dal momento che nella cosa non vi è altro di costante dall'inconoscibilità in fuori, è questo il suo costitutivo ultimo, ed è in esso la sua rappresentazione fondamentale.

E sia. Come il chimico dice Ossigeno l'essere della sua sostanza, così può benissimo il metafisico dire Inconoscibile l'essere dell'oggetto sensibile. A patto però, che si ricordi, trattarsi sempre dell'*astratto di una relazione*, che si attribuisce alla cosa, quale sua qualità, allo stesso modo che l'Acidità, per esempio, alle cose, che ne producono il senso. Dal che poi consegue, attribuirsi ad una cosa singola l'Inconoscibile, come ad un dato cibo l'acidità; vale a dire, come il generico, che si individualizza, non per sè, ma solo in quanto è riferito a questo oggetto, piuttosto che a quello; restando così, che l'individualità appartenga in proprio alla cosa e non all'Inconoscibile, che, rimanendo sempre il medesimo concetto astratto indifferente, è adattabile a quella individualità, che si riesce a supporre.

Ciò non ha veduto lo Spencer, che fa dell'Inconoscibile l'essere proprio incomunicabile della cosa singola, ed argomenta, partendo da questo supposto. E, poichè l'abbiamo trovato falso, che resta della forza da lui attribuita alla sua argomentazione?

Ma qui, per rendere più evidente l'errore spenceriano, e la verità del nostro ragionamento, stimo opportuno di trascrivere un tratto in proposito del mio libro sopra citato (1). È un po' lungo. Ciò mi si perdonerà, se sarà trovato, pel nostro argomento, istruttivo. Ciò, che vi dico dell'Uno,

---

(1) Pag. 370 e seg. del vol. VII di queste *Op. fil.*

vale perfettamente per l'Inconoscibile, ossia per l'Uno concepito come inconoscibile. E vi si esaminano quattro generi di casi:

« E cioè: quando più cose, in sè diverse, percepite successivamente, si ritengono la medesima: quando più cose, percepite insieme, si ritengono una sola: quando si finisce ad accorgersi, essere una cosa sola ciò, che prima era ritenuto più cose: quando infine più dati, reali o fantastici, si compongono insieme, formandone il Molteplice del medesimo Uno. E di ciascuno di questi generi è qui da dire qualche cosa ».

« Quanto al primo: quando più cose in sè diverse, percepite successivamente, si ritengono la medesima. Un fonditore ha cavato da una sua forma un certo numero di vasi metallici, e un giorno ne colloca uno per mostra nella vetrina del suo negozio; e io lo vedo, passando, lo osservo, e me ne resta viva la memoria. In ognuno dei giorni successivi, nel posto medesimo, levato il vaso statovi il giorno innanzi, lo stesso ne mette uno degli altri simili, sempre sostituendone uno nuovo. Io ripasso tutti i giorni, e non mi accorgo della sostituzione, e ritengo, che il vaso esposto nella vetrina sia sempre il medesimo. Analogamente apprendo, come se fosse la stessa sempre, la voce nota di una persona di mia conoscenza, anche non vedendo la persona. Da qui si vede, che la medesimezza dell'oggetto percepito si riduce infine alla medesimezza propria dell'atto cosciente e rappresentativo del percipiente. E così si spiega, come, guardando la fiamma, che è sul becco di una lampada a gas, io la pensi sempre la medesima, malgrado che ad ogni momento se ne sostituisca una nuova

alla precedente: e come, guardando l'acqua del fiume, in un punto di essa, mi illuda allo stesso modo. Ciò posto, abbiamo la conseguenza, che, assolutamente parlando, non si può asserire, che resti la medesima la moneta, che tengo stretta nella mia mano. La rappresentazione di essa resta sempre la medesima, sì; ma ciò, come vedemmo, non assicura della medesimezza dell'oggetto, onde si ha. Molto più che, come sopra notammo, ciò che diciamo, Essere, è l'azione per la quale si manifesta: e l'azione è una serie di momenti, che si sostituiscono l'uno all'altro. Ma il bello si è, che nemmeno la rappresentazione, che sola avrebbe in sè la ragione della medesimezza attribuita all'oggetto, nemmeno essa, resta la medesima in due atti successivi, come è inteso volgarmente, e nel concetto chimerico della idea di Platone e della forma di Aristotele, i quali le considerarono, come essenze, in sè eternamente tali. Un atto rappresentativo è un fenomeno nuovo ogni volta che si produce, e quindi altro dal precedente, per quanto somigliante; e la medesimezza attribuita è solo l'effetto della legge del Riconoscimento, della quale anche sopra, nella Parte Seconda, abbiamo parlato, e in seguito a quanto prima io avevo scritto nei libri sul *Vero* e sulla *Ragione*. Da una pagina del quale ultimo è opportuno riportare qui un tratto, relativo alla illusione della coscienza della medesimezza del Me. — Lo stesso sentimento del Me, come identico sempre a se stesso, è in grandissima parte, non un vero Riconoscimento diretto del Me presente in ogni Me passato, ma solo un Riconoscimento indiretto, pel ritorno, non di ognuno di essi, ma solo di atti posteriori, onde li abbiamo ricordati; sicchè veramente, come ben si capisce, il Me

presente, quanto alla identità, starebbe al Me passato, come la pianta nata da un seme alla identità di quella, che l'ha prodotta. — E questa osservazione ci conduce a farne un'altra di eccezionale importanza; e cioè, che, siccome gli atti psichici più diversi, e compientisi per la funzione propria di regioni differenti della massa cerebrale, *confluiscono*, nel modo esposto a lungo nella precedente Parte Seconda, colla suddetta idea del Me, così finiscono coll'apparire il Molteplice dello stesso Uno; dando luogo alla supposizione di una sostanza unica, fornita di facoltà diverse; poichè in fine tali facoltà si concepiscono, pel processo, sopra (al sesto capoverso del precedente numero 4) indicato, come la condensazione in un momento solo dei momenti delle azioni e dei fenomeni relativi. Quando i filosofi in antico non erano ancora arrivati a fissare il concetto della coscienza del Me, ricorrente in ogni atto cosciente, non poterono pensare ad unificare con questo, in una sostanza unica, tutto ciò che è psichico; e, avendo l'occhio ad altre ragioni di unificazione, come le qualità distinte, della conoscenza, della tendenza, della passione, per queste essi (come Platone ed Aristotele) vennero a porre tre anime, invece di una sola. Come gli Stoici, invece, ne posero cinque (come parti differenti del fuoco animatore), in considerazione di cinque ordini di fenomenalità psichiche da loro distinte ».

« Quanto al secondo: quando più cose, percepite insieme, si ritengono una sola. Osservando una nebulosa risolvibile con un cannocchiale di debole ingrandimento, essa apparisce, come una semplice macchia bianca. Ma, servendosi di strumenti più forti, si vede, che è una agglomerazione di punti brillanti isolati. Nel primo caso, la sensazione

indistinta determina il concetto della unità di ciò, che si vede. E succede lo stesso per qualunque sensazione degli oggetti che son troppo piccoli, perchè le parti, che pure contengono, si possano distinguere. Nel secondo caso, abbiamo due ordini di unità. Abbiamo l'unità corrispondente alla sensazione complessiva indistinta; e le unità dei singoli punti distinti. E succede lo stesso per qualunque sensazione di un oggetto, nel quale si distinguono le parti; poichè anche qui si ha l' unità della sensazione indistinta complessiva, e si hanno insieme le unità delle parti distinguibili; ciascuna delle quali poi è la sensazione unitaria indistinta delle parti troppo piccole, che ancora le costituiscono. E i due ordini suddetti di unità si presentano insieme nella rappresentazione, per la legge della confluenza mentale; malgrado che il secondo ci affermi una smentita della unità comune delle parti: analogamente a ciò che notammo nel summenzionato sesto capoverso del precedente numero 4. E il fatto è eloquentissimo, per attestare la verità della ragione da noi assegnata, del porre l'unità dell' oggetto della rappresentazione. E, se si ha solo la unità comune, senza le unità insieme affermate, ciò succede unicamente, perchè non si dà (e non si può dare) la successione dei fatti delle sensazioni distinte; come avviene delle cause nascoste, mettiamo del terremoto, della pestilenza, e dello stato del benessere e del malessere, e della stessa rappresentazione, che pure sono determinate da una pluralità di coefficienti, operatìvi del fenomeno. E intorno a ciò nulla soggiungo, avendone trattato già a lungo negli altri miei scritti, e soprattutto in quello sul *Vero*. E mi limito qui a ricordare l' osservazione già fatta altre volte, che, se potessimo accorgerci

delle parti del cervello in azione in una rappresentazione, anche per questa porremmo due ordini di unità, come per la nebulosa risolvibile, e come all' audizione di una sinfonia, colla quale abbiamo e l' Uno dell' insieme, e il Molteplice dei singoli stromenti, ai quali possiamo riferire i suoni distinguibili nell' insieme medesimo ».

« Quanto al terzo e al quarto: quando si finisce ad accorgersi essere una cosa sola ciò che prima era creduto più cose; quando infine più dati, reali o fantastici, si compongono insieme, formandone il Molteplice del medesimo Uno. Come è ben risaputo, certi animali inferiori hanno un aspetto diversissimo, o secondo l'età, o secondo l' ambiente nel quale si dà che vivano; e, per lungo tempo, si ritenne, di molti di essi, che fossero tante specie diverse quante le forme isolatamente vedute: e solo per una serie di osservazioni, dirette a studiare l' evoluzione relativa, si arrivò a scoprire, quando per l' uno e quando per l' altro, essere lo stesso individuo, che può presentarsi successivamente sotto diversi aspetti. Diversi cocci fanno pensare a un vaso solo, che li diede, rompendosi. — Passando coll' occhio successivamente sopra diversi disegni, che presentino, quale la pianta di una casa, quale l' uno o l' altro spaccato di essa, quale l' una o l' altra delle sue facciate, concepisco la rappresentazione complessa della casa unica suddetta. — Un giudice del tribunale, rilevati varj indizj, costruisce nella sua mente il dramma unico di un delitto, del quale ha da giudicare. — Scattando da un reoforo di una macchina elettrica una scintilla, compongo questo fenomeno con quello dello sfregamento contro i cuscini del disco di vetro, pel quale si accumula la elettricità, che poi

è raccolta pei conduttori, e infine scappa da essi, scoppiettando, e costruisco così l' unità del fatto, costituito dei suddetti elementi. — Chi è poco pratico della lettura fa prima l' operazione di rilevare ad una ad una le diverse lettere di una parola, e di comporle nelle diverse sillabe; e alla fine, enunciando queste insieme, si accorge che è un tutto, avente un senso unico speciale. — Ho un disegno, fatto sopra un cartone, e lo colloco dentro ad una cornice; e così ho il tutto di un quadro da appendere ad una parete della mia stanza. — Avendo più monete, le conto, passandole nelle mani ad una ad una, e poi dico, mettiamo, cinque; raccogliendo quindi nella unità del cinque le unità, prima ad una ad una riconosciute. — Dei singoli soldati, disposti in ordine nel campo degli esercizj, faccio l' unità di un battaglione di essi; e così dicasi di tutte le altre infinitamente varie unità collettive. Nelle unità collettive è comunissimo, che un dato medesimo si faccia appartenere, nello stesso tempo, a diverse di esse. E ciò, che posso fare, come ora è detto, cogli oggetti reali, posso farlo anche coi dati della mia immaginazione: nella quale, analogamente, dei molti si fanno le unità, nelle quali sono componibili. Nel pensiero quindi dell' Uno che sia Molteplice, o del Molteplice che sia Uno, si ha una *formazione mentale*, nella quale il dato dell' Unità può precedere quello della Molteplicità, che sia aggiunto dopo, come nell' esempio della nebulosa, indicato precedentemente; ovvero il dato della Unità può venire solo in seguito, aggiungendosi a quello della Molteplicità, che sia posseduto prima, come nell' esempio, pure precedentemente indicato, del Me. Il quale secondo esempio ci serve per ispiegare i fatti testè

enumerati e gli infiniti altri consimili. Come sappiamo, ciascuno dei dati del Molteplice è stato un atto singolo, a sè, della coscienza, che può rinnovarsi tale e quale memorativamente ; e il dato dell' Uno è un atto singolo anch'esso della coscienza, altro da quelli del detto Molteplice. E ad esso si riferiscono questi, come dicemmo sopra avvenire pel Me, nel quale si unificano i diversi atti psichici. E si capisce, che l' Uno in discorso può essere una apprensione di moltissime specie, come della contiguità nello spazio o nel tempo, di una qualità, di una proprietà, della influenza reciproca, della materia, della forza, dell' ordine, della totalità, e via discorrendo : anzi pure soltanto la stessa pura idealità della unità, cavata per astrazione dalle diverse forme di questa, e comune a tutte ; e tanto come concreta, come intendono quelli, che parlano della cosa in sè (del noumeno, dell' inconoscibile); quanto come astratta, come s' intende quando si parla dell' unità puramente mentale, come sarebbe quella dell' uno, elemento del numero. E così le parti infinite dell' universo materiale, e come corpi diversi, e come tanti distinti, si uniscono nell' Uno, o come materia, o come forza, o come ordine, o come tutto ; a quella guisa che si unificano gli atti diversissimi della psiche, come unico Me ».

10. — *Et nunc erudimini.* Ecco a che ha da ridursi la supposizione richiamata dallo Spencer « che l' attività, alla quale si riferiscono le sensazioni diverse, è un' attività fuori di noi stessi, e che non è stata modificata dalla nostra propria attività ».

Il generico mentale, da noi sin qui analizzato, finisce

a sottostare alla rappresentazione della cosa, come l'essenza inconoscibile « della attività fuori di noi stessi », per adoperare le parole dello Spencer, per la ragione che, per quanto astratto, gli restano sempre aderenti, a formare un concetto solo sui generis, i riguardi del Reale, dell' Esterno, e del Diverso.

Del Reale ; perchè pensato insieme colla relazione alla effettività della Percezione.

Dell' Esterno ; perchè pensato insieme colla relazione alla oggettività del percepito.

Del Diverso ; perchè pensato in ordine alla induzione, che l' oggetto, *in quanto tale*, è altro dal senso prodottone ; come, ad esempio, il *vibrare* di un corpo è altro dal *suono*, che è fatto nascere da esso.

Ecco la ragione di ciò, che affermammo sopra verso la fine del Capo primo, scrivendo, che « come è assurdo, che l' orologio supponga identica alla propria la natura e l' azione dell' orologiajo, così è assurdo, che l' uomo supponga identica al fatto speciale del suo pensiero la natura e l' azione delle altre cose diverse esistenti ed operanti fuori di lui ».

E altrove (1) scrissi in proposito : « Le due formazioni mentali distinte del Me e del Non me importano, che la sensazione sia occasionata sì da questo, ma, per sè, sia la stessa modificazione provata da quello, e per ciò sia tanto diversa dall' essere proprio del Non me, quanto ne è diverso l' essere proprio del Me, ossia assolutamente ; poichè il primo è concepito come assolutamente tale, e come assolutamente

(1) Nel libro sul *Vero* (Vol. V di queste *Op. fil.*) Capo XXXIII, 5.

tale il secondo. Posto quindi, che la Rappresentazione è costituita di sole sensazioni, e che queste rivelano solo lo stato del Me, e non l'essere del Non me, si deve inferire da ciò, che un tale essere è un *ignoto assoluto* per la conoscenza; e che questa non lo intuisce qual'è, ma solo lo suppone, o è ad esso *relativo*, come l'effetto alla causa, che lo produce. Dopo tutto però questo *ignoto assoluto* è anch'esso una formazione dello stesso Pensiero, costituito di sensazioni, e precisamente, come l'astratto massimo di esse, nel quale si considera solo il ritmo della oggettività, senza le specificazioni dei diversi generi delle sensazioni ».

Capo IV.

1. — Da ultimo, lo Spencer, come abbiamo già detto da principio, sostiene il suo asserto, argomentando, che, se le sensazioni esistono solo come noi le proviamo, ossia sono relative ad antecedenti, che sono fuori di noi, ossia ad un diverso, che ne è causa, questo diverso, del quale si può apprendere solo l'effetto in noi, è per necessità un Inconoscibile.

E lo fa con un ragionamento molto specioso, che risolve nell'esempio già citato innanzi (1) e che giova qui

(1) Sopra, Capo III, 6.

riprodurre: « Se, dopo aver trovato, che la medesima acqua tepida può sembrare calda a una mano e fredda all' altra se ne conchiude, che il calore è relativo alla nostra propria natura e al nostro proprio stato, questa induzione non ha valore, se non supponendo, che l' attività, alla quale si riferiscono queste sensazioni diverse, è una attività, che è fuori di noi, e non fu modificata dalla attività nostra ».

È specioso il ragionamento, ma non regge, essendo doppiamente pregiudicato; e cioè, dalla supposizione errata della relatività a priori, e da una spiegazione imperfetta del fatto della percezione, e delle sue conseguenze.

2. — La sensazione, per se stessa, non è punto relativa, come suppone lo Spencer. A lui riesce facile sostenerlo contro l'avviso contrario, formolandolo nella sentenza, « che tutto ciò, che sentiamo, ha una esistenza, che non è relativa, che a noi stessi » (1).

La sensazione per se stessa, come non è relativa alle cose esterne, non lo è nemmeno a noi stessi; e quindi l' obiezione, che egli si fa, e che ribatte con un ragionamento, del quale diremo subito dopo, non è quella, che doveva farsi, e che non avrebbe in nessun modo potuto ribattere.

Il riferire la sensazione a ciò, che si dice, il Me, non può avvenire, se non dopo nate le due formazioni mentali opposte, del Me e del Fuori di me. Prima che queste formazioni mentali siansi avverate, il riferimento, se non avviene in ordine al Non me, non avviene neanche in ordine al Me. Se allora la sensazione non è relativa al Non

(1) Nello stesso passo riportato al numero 6 del Capo III.

me, non lo è neanche al Me. E, non essendo àncora, in questa ragione, relativa, è allora senza questa relatività.

Lo Spencer non ha osservato, che la coscienza del caldo (e così quella del freddo) per sè, è il fatto puro e semplice di tale coscienza, senza riferimento a nulla. E, che lo stesso caldo (e lo stesso freddo) potè riferirsi all'acqua, che non è, nè il caldo nè il freddo, solo dopo che nella mente si potè avere la stessa idea dell'acqua. E, che, in modo analogo, anche il riferimento di una sensazione qualunque non potè farsi al Me, se non dopo che si potè avere l'idea di esso Me.

Il suo pensare, che il concetto del Me si accompagni originariamente, e a priori, alla sensazione, e che quindi sia pure da supporre l'intervento misterioso aprioristico di un Inconoscibile pel concepimento dell'esistenza esterna, è smentito dalla analisi psicologica positiva, per la quale apparisce, che il Me e il Fuori di me sono formazioni posteriori del lavorìo mentale (e per effetto di semplice associazione di sensazioni, senza il concorso di nessun elemento non sperimentale), ottenute le quali, si produce la ragione della relatività della sensazione, tanto verso il soggetto quanto verso l'oggetto.

3. — Come diciamo, e innanzi già dimostrammo (1), per sè, la sensazione non è relativa, e lo diventa solo quando sia rapportata ad un concetto, che la mente può formarsi, associando insieme diverse sensazioni. È relativa

(1) Sopra, Capo III, 2.

a posteriori, e non a priori. Ed è relativa solo in quanto si tenga conto del detto rapportamento.

Così, se un giovane è incorporato in un reggimento di soldati, possiamo considerarlo, e a sè, e in relazione al reggimento, nel quale fu incorporato, come un' appartenenza di esso. E tale relazione poi non esisteva, prima che l' incorporazione fosse avvenuta ; ed esiste solo tenendo conto di questa.

Il concetto poi, al quale una sensazione può essere rapportata, è, come diciamo, una formazione, che si ottiene, associandosi insieme diverse sensazioni, e senza alcun bisogno, che vi entri alcun elemento estraneo ad esse. Ed è il detto concetto, o quello della *Autosintesi*, per cui la sensazione, che gli è riferita, è concepita, come una appartenenza del Me ; o quello della *Eterosintesi*, per cui la sensazione, che gli è riferita, è concepita, come un' appartenenza del Non me.

Il Me è l' astratto, o il comune, delle sensazioni prodotte dai sensi interni, o considerati tali. Il Non me è l' astratto delle sensazioni prodotte dai sensi esterni, o considerati tali. L' astratto del Me, così evocato, per ragione della associazione stabilitasi, dalla sensazione particolare interna, viene ad apparire un diverso da essa ; e così dicasi dell' astratto del Non me per rapporto alla sensazione particolare esterna. Un diverso, l' astratto suddetto, come tale, dai singoli associati, ma costituito in fondo non da altro, che dai singoli medesimi.

E tutto ciò emerge dalla analisi positiva dei processi psicologici in ordine alla percezione ; come ho dimostrato nel mio scritto sulla *Percezione* e nel mio libro sul *Vero*,

e specialmente nei capitoli di questo, che trattano della Eterosintesi. E la dottrina disforme dello Spencer ha il suo fondamento nella imperfezione della analisi psicologica da esso fatta, e quindi nelle conseguenze, che ne ricava.

4. — Il ragionamento, col quale, come dicemmo, lo Spencer ribatte l'obiezione, che dimostrammo non essere del caso, è il seguente (1): « Non si può affermare, che, o l'una o l'altra, di queste due cose: — o l'antecedente di ogni sensazione, o stato di coscienza, non esiste che a titolo di sensazione, o di stato di coscienza, anteriore — ovvero esistono (alcune almeno) fuori e indipendentemente dalla coscienza. Se si afferma la prima cosa, l'affermazione, che tutto ciò, che sentiamo, non esiste che relativamente, ci riesce doppiamente inintelligibile. Dire, che una sensazione di suono e una sensazione di vibrazione non possono essere rispettivamente simili al loro comune antecedente, perchè non si rassomigliano tra loro, è una proposizione vana, perchè le due sensazioni di suono e di vibrazione non hanno mai un antecedente comune nella coscienza. La combinazione di sensazioni, che è seguita dalla sensazione di vibrazione, non è mai la stessa combinazione di sensazioni, che è seguita dalla sensazione di suono; e per conseguenza, non avendo un antecedente comune, non si può obiettare, che non si rassomigliano a questo antecedente. Di più, se per antecedente si intende l'antecedente costante o uniforme (e ogni altra asserzione è contraddittoria), allora l'asserzione, che l'antecedente del suono non

(1) *Principj di Psicologia*, § 88.

esiste che nella coscienza, è assolutamente inconciliabile con questo fatto, che la sensazione di suono apparisce bruscamente nella serie delle sensazioni determinate altrimenti, e là dove non si ha antecedente della specie specificata. Dunque, l'altra alternativa, che l'antecedente attivo di ogni sensazione primaria esiste indipendentemente dalla coscienza, è la sola ammissibile ».

Questo ragionamento, che ribatte, come dicemmo, una obiezione, che non importava, volemmo riportarlo, perchè ci offre il destro di ricavarne qualche osservazione importantissima all'uopo nostro.

La sensazione del suono, dice lo Spencer, apparisce bruscamente nella serie delle sensazioni determinate altrimenti, e quindi il suo antecedente non può dirsi, essere nella coscienza. Ma ciò potrebbe solo valere, trattandosi delle sensazioni esterne attuali, e non trattandosi delle interne, e di quelle esterne, che si riproducono memorativamente, per le quali il determinante non può apparire esterno; e tanto, che è precisamente sul fatto di esse, che si fondano quelli, che affermano quella *attività costante e uniforme*, che chiamano l'Io sostanziale, e che, nello stesso ragionamento dello Spencer, fa pur capolino sotto l'appellativo di Coscienza.

E, se uno dice, che l'esterno può, pure essendo diverso, produrre la sensazione attuale, come potrà esso negare, che una sensazione rinascente per associazione non sia il prodotto del diverso della sensazione memorativa, che sia il suo antecedente?

Il diverso esterno, che lo Spencer chiama l'Inconoscibile, come dimostrammo sopra, è soltanto un astratto,

al quale si riferiscono le sensazioni diverse date dalla cosa medesima: e tale astratto vale (lo dicemmo già) quanto quelli, che, in sua vece, mettono altri; come la materia, la forza, e che so io; e come l'astratto, Coscienza, al quale lo stesso Spencer riferisce le sensazioni in quanto soggettive, ponendo così un *costante uniforme* interno, nello stesso tempo che lo nega; un costante uniforme per le sensazioni soggettive, che, infine, ha altrettanto di valore quanto quello dell'Inconoscibile posto per le sensazioni esterne.

5. — Ma l'osservazione più importante da farsi sul ragionamento rapportato è, che per esso è intesa la relatività in un senso altro dal suo vero e proprio; sicchè l'argomentazione ha tutta la forza, che può avere, da un equivoco.

Il senso diretto fondamentale della espressione, la relatività del pensiero, trattandosi della sensazione, è questo, che la sensazione, in quanto rappresenti una realtà, ha perciò con questa una relazione, essendo però da essa, in sè, diversa. Onde poi, come dimostrammo, la relatività medesima si ha solo nel riguardo di farla servire a rappresentare la cosa, stando però insieme, che in se stessa sia assoluta, ossia quella realtà di fatto, in cui consiste. Da ciò sfugge lo Spencer, volgendosi invece alla considerazione di una relatività di un genere affatto diverso: di un genere, che è proprio, non solo della sensazione, ma anche di qualunque altro dato della natura.

Ridotta in moneta spicciola, la sua argomentazione è questa: La sensazione è l'effetto di una causa, la quale è

esterna alla sensazione stessa, e ne è diversa, e tale, che non si conosce.

Ma che importa per ciò l'argomento nostro speciale? Sicuro: la sensazione è un fatto; e ogni fatto ha la sua causa: la sensazione, come la pioggia che cade. Nessuno però si mette in mente di scrivere un libro per dimostrare perciò la *relatività della pioggia*, e per cavarne la conseguenza della attività costante, e uniforme, e diversa, e inconoscibile della sua causa. E anche qui non si riuscirebbe nell'intento. Sì; la causa è altro dall'effetto, e per ciò non è, per via di questo, conoscibile, ed è assegnabile solo empiricamente. Ma, la costanza e la uniformità, come stabilirle? Poichè lo stesso effetto può essere prodotto da cause in sè differenti, ed un effetto, simile ad un altro, può avere una causa dissimile: poichè soprattutto, essendo la causa, essa stessa alla sua volta, un effetto, per ciò è tutt'altro che un costante, mentre ogni momento della sua esistenza è il riflesso nuovo delle cause, per cui è, sostituendosi sempre all'essere suo di prima quello di dopo. Che più? Ciò, che esiste realmente (e tale è pure la sensazione), se è relativo, in quanto si considera come effetto, è poi sempre assoluto in quanto si prescinde da ciò; come avviene, quando si studia il pensiero in sè e la stessa esistenza universale. E chi dicesse, non potersi considerare la sensazione nella sua assolutezza, perchè è sempre un effetto di una sua causa, dovrebbe dire lo stesso di qualunque altra realtà, che, del pari, è sempre un effetto di una causa. E allora dove troverebbe lo Spencer il suo assoluto da contrapporre al suo relativo?

6. — Se, come vedemmo, è pregiudicata l'argomentazione spenceriana dalla supposizione errata della relatività a priori, lo è poi anche, come dobbiamo vedere ora, da una spiegazione imperfetta del fatto della percezione e delle sue conseguenze.

Nei suoi *Principj di Psicologia*, trattando della Percezione, lo Spencer la definisce, come segue (1): « La percezione consiste nello scorgere una relazione, o delle relazioni, fra stati di coscienza in parte presentati e in parte rappresentati; i quali stati di coscienza, essi stessi, non ci sono noti, se non nella misura, che lo sono le loro relazioni..... L'atto della percezione consiste nello stabilire un rapporto di somiglianza fra il rapporto o il gruppo di rapporti, che si esaminano, e qualche rapporto o gruppi di rapporti anteriori; consiste nell'assimilarlo a rapporti o gruppi di rapporti simili e anteriori, e a classificarli con essi ». Nei *Primi Principj* il carattere distintivo del dato percettivo era indicato nella *forza* e nella *persistenza* di esso. E sopra (2) dimostrammo, che questi accidenti della forza e della persistenza si incontrano anche nella sensazione pura e semplice, sicchè non servono a distinguere da essa quella percettiva. Qui poi nei *Principj di Psicologia* abbandona, o passa sotto silenzio, i distintivi della forza e della persistenza, e segnala, per caratterizzarne la Percezione, una circostanza, che l'accompagna, cioè quella della sua *Integrazione*, e non ciò, per cui essa è tale, vale a dire l' *esperimento*, come già sopra (3) ho

(1) Paragrafo 355.
(2) Sopra IV, 4 e 5.
(3) Sopra IV, 5.

accennato. Senza di questo la Integrazione stessa rimane il puro atto soggettivo, senza il riferimento all' oggetto, che è la caratteristica della percezione. Lo confessa, non volendolo, lo Spencer medesimo, che dice in un altro luogo (1): « Che sono questi rapporti? Non possono essere altro più, che certi stati di coscienza secondarj, prodotti dall' unione con istati primarj. Non potendo noi uscire dalla coscienza, non ci è possibile conoscere un rapporto, che a titolo di modificazione della coscienza ». L' integrativo per sè è al tutto soggettivo e non diventa, esso pure, un dato di fatto o di realtà oggettiva, se non in seguito ad una esperimentazione applicatagli. E la percezione per sè non dipende da' suoi integrativi, che si trovano, e quindi possono associarsi, solo in ragione dell' accumulamento delle esperienze.

Non ripeto qui la dimostrazione, che di tutto ciò ho dato nel mio libro già citato della *Percezione;* dal quale ora basterà, che stralci il breve tratto, che segue (2): « L' esperimento è un controllo, che può essere fatto in moltissime maniere, che si riducono principalmente all'accompagnamento di altre sensazioni, e soprattutto alla verifica per mezzo di un secondo senso. Come..... per accertarci, se esiste il calamajo, onde abbiamo l' idea, allunghiamo il braccio e tastiamo colla mano; per accertarci, se sia proprio la luna, che ci dà la sua immagine, guardiamo attorno per vedere, se rischiara gli oggetti al modo solito e ne produce le ombre nella direzione dovuta. E si dice, *esiste*, se si vede, che combina » (3).

(1) *Principj di Psicologia*, § 356.

(2) Parte seconda, Capo V.

(3) Qualcheduno ha opposto dei dubbj a questo principio colla osser-

7. — Vi sono dunque le sensazioni prodotte dai sensi interni, alle quali non è applicabile il controllo reciproco di essi, e che si affermano soltanto, perchè le dà l'osservazione o la coscienza di averle: e vi sono le sensazioni prodotte dai sensi esterni, alle quali è applicabile il controllo reciproco di essi, e che si qualificano tali in virtù dell' esperimento del controllo medesimo. Ciò porta, che le prime si riferiscono alla pura coscienza e le seconde al

---

vazione, che l' esperimento si rilevi distintamente, non nella normalità dell' esercizio della percezione, ma solo in casi eccezionali; sicchè solamente per questi si possa addurre. Ma il fondamento di tali dubbj sta tutto nel non essersi bene inteso il senso vero della dottrina in discorso. L' abito della funzione percettiva si stabilisce inavvertitamente nel primo formarsi della psiche, coll' accorgersi, che si fa a poco a poco, del prodursi certe sensazioni insieme all' uso degli organi esterni del senso, e in presenza dell' oggetto, che ora assista e ora no. Successivamente il fatto semplice della sensazione può servire all' uopo, in quanto le si associa la ricordanza inavvertita, fattasi istintiva, della esperimentazione preceduta, onde la sensazione semplice stessa ha acquistato il carattere di testimonio autorevole della realtà esteriore. E qui tre cose sono da notare. Primo. Il sensibile relativo all'organo esterno, che emerge nella coscienza, quando è l' effetto della stimolazione di fuori, ha caratteri diversi da quando ne è la semplice riproduzione memorativa; poichè, nel primo caso, tra le altre cose, apparisce siccome l' affezione dello stesso organo periferico, e nel secondo, solo un fenomeno al tutto intimo. Ora l' esperimentazione precorsa ha indotto la tendenza, fattasi istintiva, a supporre la presenza della realtà stimolante nel primo, e non nel secondo. Secondo. La sensazione diretta induce così normalmente, in ordine ai fatti già noti, l' idea della presenza attuale dell' oggetto impressionante, dissimulandosi il ricorso istintivo, che con essa sensazione si fa, come ora fu detto, dell' esperimento precorso, quando rimanga il sentimento, più o meno vivo, dell' uso normale dell' organo, onde si ha la sensazione. Terzo. Che se, per caso, la sensazione, pure col carattere indicato sopra di affezione dell' organo relativo, è accompagnata da qualche circostanza, che faccia dubitare della sua origine diretta dalla stimolazione esterna, subito, per l' abito divenuto istintivo, si ricorre all' espediente della sperimentazione più o meno volontaria, che, per l' esperienza primitiva, si sa già, sola garantire il suo valore a testimoniare la realtà esterna.

diverso da essa, rivelato dal senso controllante. E così si formano due gruppi di esse; e cioè, delle prime, che io chiamo dell'Autosintesi, e delle seconde, che io chiamo dell' Eterosintesi. È in modo che, in forza della esperienza associatrice, non è più possibile pensare la sensazione interna, senza riferirla all' Autosintesi o al Me, e la sensazione esterna, senza riferirla all' Eterosintesi o al Non me.

Ciò dimostro a lungo nel mio libro sul *Vero*, del quale riporterò (1) solo un tratto riassuntivo. « Le sensazioni di un individuo sono la nebulosa, onde si forma e si organizza la psiche; sono l' *indistinto*, che sottostà ai *distinti*, che vi si costituiscono, collegandosi in un organismo logico unico. Nella psiche umana i distinti principali sono le due formazioni del Me, o dell'Autosintesi, e del Non me, o dell' Eterosintesi, collegati insieme nella concezione logica del soggetto fornito della rappresentazione dell'oggetto, e nell' idea universale organica dell' Essere, che li abbraccia entrambi. Come nel Cosmo materiale gli elementi, che gli appartengono, dell' idrogeno, dell' ossigeno, del carbonio, dell' azoto, e gli altri, sono per sè comuni, e diventano, o l' individuo organico, o le cose ambienti, per gli aggruppamenti formatìvi, che si fissano, o nell' individuo o nelle cose, così nel Cosmo mentale gli elementi delle sensazioni sono per sè comuni; e diventano, o il Me, o il Non me, per gli aggruppamenti formatìvi, che li fissano, o nell'Autosintesi, o nell' Eterosintesi ».

Che poi, formatisi i due gruppi, alcune sensazioni, per l' associazione con l' uno, si debbano riferire all' uno, e altre, per la analoga ragione, all' altro, ne conviene lo

(1) Vol V. di queste *Op. fil.* pag. 483-4.

stesso Spencer, il quale in un luogo (1) fra gli altri moltissimi congeneri dice: « Quando si produce uno stato di coscienza, che viene dal centro, è conosciuto come appartenente alla classe, che noi chiamiamo, emozioni (e io direi, sensazioni interne), non alla classe, che noi chiamiamo sensazioni (e io direi sensazioni esterne). Gli stati di coscienza periferici, essendo tutti localizzati vagamente o in modo determinato, e questi stati di coscienza, che vengono dal centro, non essendo localizzati, si ha tra loro antitesi sotto questo rapporto, e, nell' atto di riconoscerli, ciascuno si aggrega alla classe di coscienza dei non localizzabili, e non alla classe degli altri ».

8. — Posto così, che il gruppo delle sensazioni esterne è costituito da quelle, che si accompagnano coll' Esperimento, e quello delle interne dalle scompagnate da esso; e posto, che una sensazione, che ritorni alla mente, vi ritorna colla relazione al gruppo, col quale ha dovuto accompagnarsi; da ciò si trae la conseguenza, che è sfuggita allo Spencer; e cioè, che l' antecedente fuori di noi, o il diverso, o la causa dell' effetto della sensazione, a cui siamo portati per questa, onde essa le è relativa, non è un elemento a priori, ossia che non sia fornito dalla esperienza, come pretende lo Spencer, ma a posteriori, ossia è un semplice risultato di questa.

Tre sono nella Eterosintesi i riguardi, che vi si presentano. Una esteriorità; un sussistente, in sè diverso dalla sensazione ricevutane; una qualità ad esso inerente, rispec-

(1) *Principj di Psicologia*, § 114.

chiata nella sensazione. E tre pure sono i riguardi, che si presentano nella Autosintesi. Una interiorità, opposta alla esteriorità suddetta; un sussistente, altro dalla sensazione, che vi fiorisce; un atto o uno stato del sussistente medesimo, che è poi la sensazione in esso presente.

La esteriorità della Eterosintesi non è altro, che l'astratto, ricavato dalla circostanza, che la sensazione relativa è osservata prodursi sull'organo esterno del senso in dipendenza da un dato da esso separato, poichè, ora sì, ora no, è alla portata di esso. La interiorità della Autosintesi non è altro, che l'astratto del mancare alla sensazione riferitale la circostanza suddetta. Il sussistente della Eterosintesi non è altro, che l'astratto della diversità corrente tra la forma della sensazione ricevuta da un senso e quella della sensazione possibile a riceversi da due o più altri, come abbiamo spiegato precedentemente (1). Il sussistente della Autosintesi non è altro, che l'astratto della diversità, corrente tra la forma della sensazione dominante e quella delle altre riecheggianti necessariamente insieme ad essa. La qualità dell'Eterosintesi non è altro, che l'astratto della distinzione tra il sussistente suddetto e la sensazione riferitale. E analogamente si dica dell'atto e dello stato del sussistente dell'Autosintesi.

E da ciò si vede: Primo: che il riferimento della sensazione al Me, non è primitivo, come vuole lo Spencer, ma è effetto della esperienza, per la quale la sensazione, che, per sè, non è relativa neanche al soggetto, lo diventa solo prodottasi la sua associazione colle altre della Auto-

(1) Sopra, Capo III, 6 e seguito.

sintesi, e in forza solo di essa associazione. Secondo, che l' antecedente fuori di noi della sensazione esterna non è l' Inconoscibile dello Spencer, ossia un elemento extra-sperimentale, ma è un prodotto della esperienza, che si lega alla sensazione esterna in forza della associazione della suddetta Eterosintesi.

Quando adunque, nell'esempio surriferito dello Spencer, sentita l' acqua, tepida ad una mano e fredda all' altra, il calore si riferisce alla nostra propria natura e al nostro proprio stato, supponendo poi, che l' attività, alla quale si riferiscono queste sensazioni diverse, è una attività, che sia fuori di noi, questo di fuori non è altro, che le nostre sensazioni medesime, ordinate, con quelle del caldo e del freddo, in quel rapporto di esteriorità, nel quale si dispongono nella mente, come spiegammo, le sensazioni esterne di fronte alle interne.

Dunque l'analisi psicologica smentisce, come dicevamo, l' asserto spenceriano, che le sensazioni siano assolutamente relative; e che, posto ciò si debba ricorrere, per darne ragione, al suo Inconoscibile.

Capo V.

1. — Architettò lo Spencer, nel modo che abbiamo veduto, la sua dottrina dell' Inconoscibile, per fondarvi

sopra la certezza della scienza e l' accordo di questa colla religione. Vedemmo, che egli non è riuscito a stabilire quel suo concetto, argomentando, come ha fatto, dalla relatività del pensiero. Dobbiamo ora vedere, che quello stesso suo Inconoscibile non serve, nè per la certezza della scienza, nè per l' accordo di questa colla religione.

2. — Sopra (1) abbiamo dimostrato, che ciò, che lo Spencer chiama, l' Inconoscibile, non è se non un astratto, da lui convertito, conforme al vizio comune della metafisica, in una entità a sè; e che tale astratto è quel rapporto di incongruenza, e quindi di trascendenza, che la mente riscontra, confrontando due suoi concetti, che apprende, come indizj l' uno dell' altro, senza però che l' uno sia, o possa essere, la rappresentazione precisa dell' altro.

Concepito così erroneamente l' Inconoscibile, siccome una entità a sè, egli lo battezza con diversi altri nomi, chiamandolo indifferentemente, Potere, Cosa trascendente, Causa prima, Assoluto, Infinito. Anche di questi, che sono pure dei meri astratti, come dissi sopra nel luogo già citato, parlando dei tre ultimi, ha fatto delle entità concrete, che poi identificò, e tra loro, e anche coll' Inconoscibile. Ma l' identificazione, tacitamente fatta dallo Spencer, ha creato nel suo sistema un equivoco, pel quale illogicamente si conchiude, del Potere, della Cosa trascendente, della Causa prima, dell' Assoluto, dell' Infinito, ciò che era stato inferito soltanto per l' Inconoscibile.

E la cosa è tanto più atta a trascinare inconsciamente

(1) Al Capo III, n. 6 e seguito.

a illazioni sofistiche, in quanto tra i suddetti nomi furono introdotti i due, della Cosa superiore e dell' Infinito, pei quali l' entità dell' Inconoscibile, designata così anche per essi, e assume, pel primo, una natura disforme da quella, che si dedurrebbe dai ragionamenti fatti per asserirlo, e diventa, per l' altro, un concetto intrinsecamente assurdo.

I ragionamenti fatti dallo Spencer per asserire l' Inconoscibile, se portano a collocarlo al di fuori della sfera della cognizione dell' uomo, non isforzano a considerarlo fuori della sfera indistinta della realtà, fuori di ciò, che intendiamo, dicendosi, la natura. Ma quando egli lo indica colla espressione, qualche cosa di trascendente (something beyond the relative or immediate) (1), si è indotti facilmente a considerarlo, come ciò, che, nella tradizione filosofico-teologica, si designa colla parola, soprannaturale, e a rapportare ad esso ciò che esclusivamente appartiene alla soprannaturalità. E qui proprio lo Spencer si aggira nell' equivoco: ma non adopera mai la parola, soprannaturale, ma poi nemmeno mai la esclude espressamente: e molte volte al suo Inconoscibile attribuisce qualche cosa di ciò, che si addice al solo soprannaturale della vecchia speculazione metafisica.

Quando poi si dice, infinito, questo non può intendersi, che in ordine alla operazione mentale del soggetto, ma ripugna considerarlo l' essere stesso di una data realtà. Chiamo infinito il numero in ordine alla operazione mia mentale, per la ragione che questa può sempre ripetersi nel fare al numero dato la aggiunta di un altro numero: e questo

---

(1) *Primi Principj*, § 26.

si intende benissimo. Ma, dato ciò, ripugna, che il numero, che si è posto effettivamente, sia tale, che contenga in sè già tutti i numeri, che pure potrebbero aggiungerglisi. Nè si elude l'argomentazione, dicendosi, che si dà tale infinito, che non è questo numerico. No; nessun infinito si dà, che a questo non si riduca in ultima analisi; o, insomma, che non sia, come ho mostrato più volte altrove, la pura possibilità della ripetizione senza fine di una operazione mentale. E in vero, l'infinito può essere, o quello dinamico, o quello qualitativo, o quello intensivo, o quello tipico, o quello di trascendenza. In quello statico si considera il numero delle parti, che vi coesistono; in quello dinamico, il numero dei momenti, che vi succedono; in quello qualitativo, il numero dei gradi in un dato della qualità, che lo affetta; in quello intensivo, il numero dei componenti, che si compenetrano in una data unità di misura; in quello tipico, il numero delle cose o dei fatti, nei quali si può trovare ritratto; in quello di trascendenza, il numero dei gradi, onde l'essenza di una cosa dista da quella di un'altra, il quale numero, se si dice infinito, importa il giudizio della assoluta incommensurabilità dell'una per l'altra.

3. — Ma importa qui soprattutto, che parliamo di un'altra delle indicazioni, onde lo Spencer ha designato il suo Inconoscibile, quando ha dovuto pure spiegare, come sia possibile, che la mente lo ponga, anche non conoscendolo. « Fondendo (egli dice) (1) insieme una serie di stati

(1) *Primi Principj*, § 28.

di coscienza, in ciascuno dei quali, a misura che si forma, noi sopprimiamo i limiti e le condizioni, produciamo un concetto di qualche cosa di incondizionato,.... l' astratto di tutti i pensieri, di tutti i concetti: ciò che è comune a tutti, e non possiamo sopprimere, e che indichiamo col nome di esistenza... (Così) resta in noi un sentimento di ciò, che esiste persistentemente e indipendentemente dalle condizioni (there ever remains with us a sense of that wich exists persistently and independently of conditions) ». E conchiude poi: « Esaminando l' operazione del pensiero, vedemmo, come ci è impossibile di spogliarci della coscienza di una realtà nascosta sotto le apparenze, e come da questa impossibilità risulti la nostra fede indistruttibile in questa realtà ».

Qui lo Spencer dice prima una cosa verissima; ma poi la interpreta male; e così conchiude, contraddicendosi: mentre dalle sue premesse sarebbe venuta legittima una illazione giusta, che l' avrebbe messo sulla strada per isciogliere il problema, che, col suo Inconoscibile, nè è chiarito, nè si può chiarire; anzi rimane più imbrogliato di prima.

Dice, dunque, prima una cosa verissima, e ciò, che altra volta lodammo; di avere, cioè, rettamente espresso quello, che avviene nel processo astrattivo, vale a dire, che « la formazione di un concetto astratto involge la soppressione di certi elementi concreti del pensiero (1) ». Come poi interpreti male il risultato del processo, diremo subito dopo. Qui prima osserveremo la contraddizione della suddetta conclusione, nella quale fa residuare l' elemento della

(1) *Primi Principj*, § 29.

realtà, che, secondo la sua dottrina, non si conterrebbe nel pensiero. Come? Il pensiero è per lui, come sopra dicemmo, la pura apparenza, e conseguentemente in esso non deve esser nulla, che sia la realtà; e allora, come si può, a forza di eliminazioni, rimanere con un ultimo elemento di esso pensiero, che sia la realtà? Sì; è vero: il concetto indeterminato della esistenza, ossia della realtà, residua effettivamente in seguito al processo astrattivo; ma ciò soltanto, perchè questo concetto è realmente contenuto nella rappresentazione cogitativa, che quindi non è la sola apparenza. E il fatto, pure constatato, come vedemmo, dallo Spencer, di tale residuanza, avrebbe dovuto avvertirlo della falsità della sua dottrina, che nel pensiero non sia, che apparenza. Avrebbe dovuto; ma egli non si accorse di questa ineccepibile ragione, e restò colla sua osservazione giusta, che accoppiò tranquillamente con una illazione contradditoria.

La rappresentazione cogitativa, dicemmo, contiene già in sè l'elemento della esistenza o della realtà. E ciò in due modi: e cioè, tanto della esistenza o realtà in genere, quanto della esistenza o realtà specificamente oggettiva. Quanto alla esistenza, o realtà in genere, mi rimetto a ciò che dissi sopra (1), mostrando, come il fatto del pensiero, per sè, sia un fatto reale e non puramente apparente. Quanto alla esistenza, o realtà, specificamente oggettiva, per non andare troppo in lungo, mi contenterò di citare un passo, che fa al caso, di un mio libro (2). « Se la mente dice reale e vera una idea, è solo perchè nella sua operazione

(1) Capo III, 5.

(2) *La Psicologia come scienza positiva.* Vol. I di queste *Op. fil.*, pag. 241-42.

astrattiva non ha ancora fatto gettito della realtà, onde è partita; non l'ha dimenticata e l'ha serbata, come nota integrante del concetto generale, che ha formato. In modo che la realtà, che per avventura si afferma della idea, è pur sempre la realtà del particolare, non perduta di vista nel processo della generalizzazione ». Nella Eterosintesi, come dimostrammo sopra (1), i dati si accompagnano col loro riferimento al di fuori del Me; per ciò l'astratto di essi mantiene la stessa ragione di realtà oggettiva.

4. — Ma veniamo alla interpretazione, che dicemmo errata. Prendo due luoghi dello Spencer, pei moltissimi simili, che potrei ricordare. In uno (2) egli dice: « L'oggetto, al quale è limitata la nostra intelligenza, è il solo, al quale la nostra intelligenza abbia a fare. La cognizione, che possiamo asseguire, è la sola, dalla quale possiamo trarre partito ». E in un altro (3) dice ancora: « Ciò, di cui abbiamo coscienza, non è che una affezione soggettiva ». E allora (stando proprio a quello stesso, che dice, e giustissimamente, lo Spencer) anche il *sentimento*, del quale parla nel passo precedentemente addotto, non potrà essere altro in sè, che una *affezione soggettiva;* e, possedendo noi solo questo oggetto della nostra intelligenza, ossia questa affezione soggettiva, l'intelligenza stessa non potrà avere altra cognizione, se non di essa affezione, la quale certo, per sè, non è il reale, che si intende, esistere indipendentemente dal soggetto.

---

(1) Capo III, 5.
(2) *Primi Principj*, § 25.
(3) *Principj di Psicologia*, § 87.

E allora, poichè dell'Inconoscibile non si potrebbe avere sentore, a detta dello stesso Spencer, se non per mezzo del sentimento in discorso (per mezzo di questo, che attesta solo se stesso e non altro, a detta ancora dello Spencer medesimo), l'affermazione dell'Inconoscibile spenceriano oggettivo in forza di quel sentimento risulta una contraddizione flagrante. E con essa, come vedremo, risulta una contraddizione anche la affermazione in genere della realtà, come la intende lo Spencer; la dottrina del quale, per tal modo, non lascierebbe sussistere più altro, che la apparenza, come il più schietto idealismo.

Che se alcuno qui eccepisse contro la nostra argomentazione *ad hominem*, osservando, che il passo da noi citato dei *Principj di Psicologia* fu sopra riportato dimezzandolo, e che il passo stesso, nella sua interezza, dice: «Ciò di cui abbiamo coscienza non è che una affezione soggettiva, *prodotta da agenti oggettivi sconosciuti e inconoscibili*» (come pure è espresso in tutti gli altri passi analoghi dello Spencer), risponderemmo, che, dopo tutto, l'essenziale è, che l'affezione è riconosciuta soggettiva; è, che ciò importa inevitabilmente la illazione da noi indicata; e, che l'idea, che l'affezione sia prodotta da agenti oggettivi non può ritenersi implicita nell'atto soggettivo, se non per la suggestione ingannevole del principio, che dimostrammo falso, che il pensiero sia, assolutamente e a priori, relativo; onde il porsi di esso implichi, senz'altro, il porsi anche del reale opposto. Al che conseguono le più palesi incongruenze. Si può domandare: L'idea, che ciò, che è nella mente, è prodotto da agenti soggettivi, fa parte, o no, dell'atto cosciente in discorso? Se si risponde, che

non fa parte, era inutile averne aggiunta l'indicazione, poichè non può servire per la coscienza, che non la possieda. Se poi si risponde, che fa parte, allora le incongruenze sono due: la prima, che anch'essa quella idea dovrà essere non altro, che una pura affezione soggettiva, che, come tale, non autorizzerebbe ancora la posizione al di fuori di checchessia: la seconda, che, volendosi assolutamente relativo il pensiero, si dovrà dir tale anche quello di cui parliamo; e così il pensiero - *prodotta da agenti oggettivi* - dovrà essere soggiunto dal pensiero correlativo, *prodotta da agenti oggettivi*, e questo pure, alla sua volta, e senza fine, sicchè non si arrivi mai al reale, che si vorrebbe toccare. Chi bene rifletta, basterebbe questa sola considerazione, senz'altro, per annientare d'un colpo tutta la spettacolosa costruzione dell'Inconoscibile spenceriano.

5. — Così dunque la dottrina spenceriana è fondamentalmente scettica, e lo scetticismo di essa si manifesta poi variamente in tutte le sue applicazioni.

Nel paragrafo or ora citato e in seguito alle parole già riferitene, si legge un tratto, del quale ci giova di pirortare qui la traduzione. «Per conservare la corrispondenza fra le azioni interne e le azioni esterne, corrispodenza, che nello stesso tempo costituisce la vita di ogni istante e i mezzi, pei quali la vita si continua negli istanti successivi, non occorre di conoscere gli agenti, che ci impressionano, se non nella loro coesistenza e successione, e niente affatto di conoscerli in se stessi. Siano X e Y due proprietà uniformemente unite in un oggetto esteriore, e A e B gli effetti, che esse producono sopra la nostra

coscienza ; supponiamo, che, mentre la proprietà X produce in noi lo stato mentale indifferente A, la proprietà Y vi produca lo stato mentale penoso B (corrispondente ad una lesione fisica), tutto quello, che ci occorre pei nostri bisogni, è di sapere, che, essendo X uniformemente accompagnato da Y al di fuori, A accompagnerà uniformemente B al di dentro : in modo che, quando, per la presenza di X, A sarà prodotto nella coscienza, B, o piuttosto l' idea di B, lo seguirà ed ecciterà i movimenti, pei quali l' effetto di Y potrà essere evitato. La sola cosa, che ci occorra di sapere, è, che A e B e la relazione, che li unisce, corrispondono sempre a X e Y e alla relazione, che li unisce. Non ci importa punto di sapere se A e B sono simili a X e a Y, o se non lo sono. La loro perfetta identità non ci fa guadagnare un jota, e la loro dissomiglianza totale non ci cagiona alcun danno.... Le cose in sè non possono essere da noi conosciute ... e la loro cognizione, quand'anche possibile, sarebbe senza utilità ».

Il significato di questo passo è, che il fatto della cognizione, avverantesi nella mente, è la pura apparenza, vuota di qualsiasi realtà ; che però al di fuori della mente si dà questa realtà di ciò, che le apparisce : e che essa suppone ; e sì, da potere con questo determinare l' azione, che sarebbe assurda e quindi impossibile senza la detta supposizione.

Ma vedemmo, che la supposizione medesima è inammissibile col sistema spenceriano, e che quindi questo necessita la negazione assoluta della realtà, poichè, dichiarandovisi di non trovarla nel fatto conoscitivo per sè, non vi si riesce poi, come dimostrammo, a trovarla fuori di esso.

E tuttavia nel passo medesimo è indicato, malgrado la contraddizione col sistema, il processo psicologico, quale realmente avviene, e che lo Spencer non ha saputo interpretare: come invece noi possiamo fare positivamente, evitando ogni contraddizione, e mettendo in luce la ragione del porre, che facciamo, la realtà nell' agente oggettivo, e la sua opposizione col fatto mentale. A e B sono due fatti reali, che si intendono appartenere all' Autosintesi; X e Y sono le due cognizioni C e D, che si intendono appartenere all' Eterosintesi, e che diventano X e Y, ossia non cognizioni, solo in quanto, come C e D, sono altro da A e B; come spiegammo sopra (1). C e D sono X e Y per A e B, come A e B sono X e Y per C e D. Cognizioni quelli, cognizioni questi; inconoscibili relativamente, non solo quelli, ma anche questi. L'inconoscibilità relativamente, anche pei dati della Autosintesi o della cognizione; la conoscibilità relativamente, anche pei dati della Eterosintesi, o dell' agente oggettivo, o della cosidetta *cosa in sè*. *Fenomeno* e *Noumeno*, tanto là quanto qui.

6. — Cosa curiosa! Quanto arrabattarsi fino dai tempi più antichi, e più ancora da un secolo in quà, per questo Reale oggettivo, per questa Cosa in sè, per questo Noumeno, per questo Inconoscibile, sempre sfuggente agli ansiosi e delusi cercatori! Sicuro! Anch' io una volta aveva gli occhiali sul naso, e non lo sapeva, e li cercava sul tavolo, e mi disperava, che non li trovava. Cercate l' Inconoscibile? Ma quale, se non quello stesso, che avete fab-

(1) Al Capo III, 6 e seguito.

bricato voi nella vostra mente? Si può cercarne un altro? La mente non può sapere di ciò, che non è in lei; ed è assurdo, che si possa andare in cerça di quello, che non si pensi già, che ci sia. E ben dice a questo proposito W. Hamilton, citato dallo Spencer (1): « Come la lepre non può saltare al di là della sua ombra, e l'aquila non può involarsi all'atmosfera, nella quale si libra, e che la porta, così lo spirito non può oltrepassare la sfera, nella quale e per la quale esclusivamente si realizza la possibilità del pensiero ».

In una parola, il problema, infine non può essere altro, che quello di spiegare una formazione avveratasi nel mio pensiero; quella formazione, per cui io sono riuscito a combinarmi in mente, mediante l'esperienza dei sensi, e l'associazione dei sensibili, la rappresentazione della cosa esterna; quella rappresentazione, che, come tale, viene poi ad apparirmi la negazione della conoscibilità. Altro problema non può darsi. E, se il problema è questo, la soluzione è già trovata colla dottrina positiva, da noi accennata, del fatto della percezione, onde risulta il concetto della esteriorità, e colla dottrina della assoluta dissomiglianza di un sensibile da un altro, da noi esposta sopra (2), onde risulta il concetto dell' inconoscibilità dell' uno per l'altro.

Se poi io, dimentico di ciò, di questo astratto, nato ed allogato nella mia mente, faccio una entità a sè, che esista al di fuori, invano ve lo cerco, come invano cerco sul tavolo gli occhiali, che ho sul mio naso. Invano lo cerco:

(1) *Primi Principj*, § 24.
(2) Capo III, 6 e seguito.

anzi è assurdo, che lo faccia. Ciò, che è, in se stesso e al di fuori di me, essenza inconoscibile, non può rivelarsi alla mente, fosse pure la mente della divinità, la quale, per quanto infinita, non potrebbe mai conoscere, se non ciò, che è atto a esserlo (1).

7. — E ciò, che diciamo, si illustra mirabilmente, considerando, che i filosofi, che posero il Noumeno o l'Inconoscibile, nello stesso tempo che lo allogarono fuori della mente, e impervio ad essa, in un modo o in un altro ve lo ricondussero, e, come una visione di essa: e quella, per giunta che sia più sicura ed evidente di tutte le altre. E in questo non fecero altro, illudendosi, che battezzare per estraneo al soggetto e inaccessibile alla cognizione di esso ciò, che gli appartiene e che esso forma da sè coi proprj materiali. La loro dottrina così, essendo riuscita falsa in rispetto a ciò, che è in effetto il fatto psicologico, e assurda in rispetto al loro supposto, indusse necessariamente lo scetticismo, perchè fondarono la giustificazione del concetto della realtà sopra un principio, che, essendo per sè falso e contradditorio, non poteva offrire tale giustificazione.

Emanuele Kant, prendendo il Noumeno da Platone,

---

(1) Fino dal 1870, nella mia *Psicologia come scienza positiva* (Vedi Vol. I. di queste *Op. fil.* pag. 125) io scriveva: « I metafisici..... col correre ansiosamente in cerca di quel concreto individuale, opposto al pensiero e diverso da esso, che chiamano la cosa in sè, mentre credono di seguire una ragione assoluta ed indeclinabile della stessa realtà oggettiva, in effetto non fanno che ubbidire ad una legge tutta interna della rappresentazione psichica, e subire gli effetti della associazione delle idee e della astrazione.

il quale designa con esso il conoscibile per eccellenza, intende per esso tale dato, che, essendo pure sottratto alla mente dell' uomo, può supporsi tuttavia accessibile ad un intelletto superiore. E vedemmo, non potersi logicamente accordare questa possibilità. Lo Spencer non incorre direttamente in questa contraddizione, schivando di pronunciarsi esplicitamente sulla comprensibilità o meno del suo Inconoscibile per parte di una mente, che non sia quella dell' uomo. L' uno e l' altro però vengono a contraddirsi in quanto, mentre dicono inconoscibile per l' uomo la cosa in sè, ne ammettono però una certa cognizione. Se Kant chiama il Noumeno una idea limite, riducendolo ad una mera negazione, nello stesso tempo afferma, che si sa della sua esistenza e della sua realtà; sicchè lascia, che trasparisca alla cognizione, come esistente e come reale. E lo Spencer, quanto più! Egli vuole che il suo Inconoscibile sia la Causa prima, l' Infinito, l'Assoluto, un Potere, una Forza, una Sostanza, la stessa Realtà, lo stesso Essere, la stessa Verità, e che, sapendosene tutto questo, sia tuttavia inconoscibile. Sono, secondo lui, le stesse leggi del pensiero, cho ce lo danno; e sì, che sia proprio un *Modo della coscienza*, un *Elemento mentale*, la *Sostanza pura del pensiero* anzi la *Base dell' intelligenza* (1). E si ribella perciò recisamente alla affermazione di Mansel e di Hamilton e degli altri, che l' Inconoscibile sia una pura negazione, sostenendo invece, che la coscienza di esso sia essenzialmente positiva.

Questo gli occorreva pel suo sistema. Se non che,

(1) Vedi il § 26 dei *Primi Principj*.

sforzandosi a dimostrarlo, come ha fatto massimamente verso la fine del Paragrafo 26 dei *Primi Principj*, lasciò vedere, come si illudesse, ritenendo, come abbiamo già accennato sopra, che il suo Inconoscibile, impervio alla mente dell' uomo, fosse il *Residuo*, come egli stesso lo chiama, che essa ottiene mediante il processo della astrazione dai particolari sensibili « Fondendo insieme (egli dice nel paragrafo ora detto) una serie di stati di coscienza, in ciascuno dei quali, a misura che si forma, prescindiamo dalle restrizioni e dalle condizioni, noi produciamo un concetto di qualche cosa di incondizionato. Parliamo più rigorosamente. Questo concetto, non è l' astratto di un gruppo di pensieri, di un gruppo di idee, di un gruppo di concetti; è l' astratto di tutti i pensieri, di tutte le idee, di tutti i concetti. Ciò che è comune a tutti, ciò, che ci resta pur sempre (that which cannot be got rid of), è ciò, che indichiamo colla parola *esistenza*. »

Sta dunque, senza alcun dubbio, quello che dicemmo sopra, che la dottrina spenceriana (al pari e più di altre analoghe), essendo riuscita falsa, in rispetto a ciò, che è in effetto il dato psicologico, e assurda, in rispetto al proprio supposto, indusse necessariamente lo scetticismo, perchè fondò la giustificazione del concetto della realtà sopra un principio, che, essendo per sè falso e contradditorio, non poteva offrire tale giustificazione. Giova ripeterlo; o la realtà è il suddetto *Residuo*, e allora essa è un elemento integrativo della stessa cognizione, dalla quale è ricavato, e non quindi l' Inconoscibile, che è l' opposto del dato di cognizione; o non è quell' elemento, e allora non si trova in nessun modo.

8. — Date così le sue premesse, il sistema spenceriano, tanto più diventa scettico, quanto più vuole, che la certezza sua superi quella puramente sperimentale ed induttiva delle scienze positive. In un paragrafo (1) dei *Primi Principj* sta scritto: « Noi non possiamo costruire una teoria dei fenomeni interni senza supporre l'Essere assoluto: e, a meno di supporre l'Essere assoluto, l'Essere che persiste, noi non possiamo costruire una teoria dei fenomeni esterni ». Può dire di più il metafisico più schiettamente tale? La certezza dei dati della scienza, non la danno a posteriori i fatti riscontrati colla osservazione e colla esperienza, e non sono le induzioni da queste, che suggeriscono le leggi. No. La certezza della scienza, secondo lo Spencer, non può esser data, se non a priori da un principio, che preceda l'esperienza e le sovrasti.

E non basta: « ci deve essere, egli pur dice (2), un principio, che, essendo la base della scienza, non può essere stabilito dalla scienza. Tutte le conclusioni ottenute per via del ragionamento, qualunque siano, devono basarsi sopra qualche postulato ». Può occorrere di più ad uno scettico, per venire alla sua conclusione negativa? Non è la scienza, che giustifica se stessa. È un presupposto, per essa indimostrabile, che serve di base. Ed è precisamente il presupposto dell'Inconoscibile, quel presupposto, che dimostrammo chimerico ed assurdo. Ed ecco come: « Il principio (ossia il suddetto postulato), che nessuna dimostrazione può dare, è quello della persistenza della forza (1) ».

---

(1) § 60.
(2) *Primi Principj*, § 59.
(3) Ivi.

Di quello, cioè, che esiste fuori della nostra coscienza, « e che non è la forza, come noi la conosciamo..... ma la causa ignota delle manifestazioni di essa (1) ». Conchiudendo quindi così (2) « : Il solo principio, che sorpassa l' esperienza, perchè serve ad essa di fondamento, è dunque la persistenza della forza. Se è il fondamento della esperienza, deve essere il fondamento di ogni organizzazione scientifica delle esperienze..... Ed è sullo stesso principio, che deve innalzarsi ogni sintesi razionale ». Esempio insigne di circolo vizioso! Occorre, che la scienza sia certa; e lo diventa, fondandosi sul principio della persistenza della forza. Occorre quindi, che si ammetta la certezza di questo principio della persistenza della forza, affinchè la scienza possa esser certa.

9. — Dicemmo, al principio di questo Capo, che l' Inconoscibile dello Spencer, contro il suo intento, non serve per fondarvi sopra la certezza della scienza e l' accordo di questa colla religione. Come non serva per la certezza della scienza, dimostrammo fin qui. Dimostreremo ora, per ultimo, come non serva neanche per l' accordo della scienza colla religione. E per ciò basterà un breve discorso.

Il capo V della Parte prima dei *Primi Principj*, che tratta di questo accordo, non riesce nel suo assunto di stabilirlo, ma, fatta astrazione da ciò, è, sotto un altro aspetto proprio bellissimo, e meritevole di essere attentamente studiato per le sapienti considerazioni che contiene.

---

(1) *Primi Principj*, § 60.
(2) *Primi Principj*, § 62.

Questo Capo, come diciamo, non riesce, e non poteva riuscire, nel suo assunto. L' Inconoscibile, come è concepito dallo Spencer, è una chimera, e quindi non può servire quale supposizione comune alla scienza e alla religione, e per la quale si diano tra loro la mano. E non lo potrebbe, neanche se fosse ammissibile, perchè non fornirebbe il carattere specifico di ciò, che sta a fondamento di quello, che si chiama, la religione. Secondo il detto famoso, e sempre vero, che *Primus in orbe Deos fecit timor* (1), il carattere psicologico della religione sta nella *formidabilità trascendente* del suo oggetto. Nei suoi recentissimi *Nuovi studj di Mitologia*, esprime ciò molto bene Max Müller, per esempio, nel passo, che qui traduco (2): « Assai presto l' uomo si formò la coscienza della sua dipendenza per rispetto al tuono, alla folgore, alla pioggia, e così a tutti gli altri agenti intravveduti sotto i diversi *fenomeni misteriosi*, quantunque visibili, dell' attività regolare e delle convulsioni anormali della natura. Sotto questo punto di vista, la mitologia, pure considerata siccome una religione, lungi dall' essere irrazionale, era il concetto più razionale dell' universo e la sola filosofia possibile, troppo mal servita da una lingua ancora rudimentale. Luminosi e incessanti (è tutto qui) questi fenomeni, implicano da sè i Devas (esseri risplendenti) e le Amritas (immortali), che possono fare all' uomo del bene e del male, che agiscono, ora d' accordo, ora in lotta fra loro, i quali, pensandosi, che il loro volere fosse analogo a quello degli esseri umani, si lasciano

(1) Petron. Sat. fragm. XXVII

(2) Traduco dalla traduzione francese di Léon Iob (Paris, 1898, pag. 101), che sola possiedo.

influenzare dalle buone parole (inni di lode) e dai doni generosi (sacrifizj); i quali, infine, devono logicamente essere e fare ciò, che sono e fanno gli dei del Veda ». Col tempo la rappresentazione dell' ignoto trascendente e formidabile si venne poco a poco trasformando, come ho indicato nella mia *Morale dei Positivisti* (1): ma restò naturalmente nella sua essenzialità il carattere medesimo, malgrado gli atteggiamenti variamente concepiti dell' ignoto incombente Questo sentimento è religione finchè porta alla adorazione, alla preghiera, agli atti di espiazione delle colpe, che si ritengono da vendicarsi dall' alto, agli atti di propiziazione per accaparrarsi un bene al presente e in un'altra vita. Mancando questi effetti, il sentimento sarà quello del sublime, dello sbalorditivo, o altro che si voglia, ma non è più il sentimento, che intendiamo, quando, come coll' Inconoscibile dello Spencer, e cogli analoghi di altri, di Spinoza, per esempio, o di Schleiermacher, l' oggetto contemplato cessa di apparire, che sovrasti alla natura, e si presenti, come la *natura medesima*, bandito ogni Misticismo, bandita ogni mitologia.

10. — L' Inconoscibile dello Spencer, come diciamo, non è, secondo il suo insegnamento, se non la stessa natura; sicchè, come pure diciamo, non può essere un oggetto religioso. Egli si ribella (2) contro W. Hamilton e M. Mansel, che vogliono, che l' apprensione dell' Inconoscibile

---

(1) Libro I, Parte I. Capo VII, n. 8.
(2) Nel settimo capoverso del § 26 dei *Primi Principj*.

avvenga in modo soprannaturale, e nón per le stesse leggi naturali del pensiero. E, quantunque non dica espressamente, che la Causa prima, l' Infinito e l' Assoluto, non siano soprannaturalità, ciò risulta però necessariamente da questo, che, secondo la sua dottrina, tali tre entità coincidono colla stessa Realtà comunissima, la quale è quel medesimo Inconoscibile, al quale convengono anche gli appellativi sopraddetti. Colla stessa Realtà comunissima, come diciamo; sicchè verrebbe ad essere oggetto della religiosità anche quella, che è propria del cibo, e di ciò, che se ne espelle dopo la digestione.

Non l' Inconoscibile dunque, che sarebbe la stessa natura, e che è poi una supposizione chimerica, è l' oggetto della religione, e quell' oggetto, pel quale si diano la mano la religione e la scienza. L' oggetto della reglione non è, che l' Ignoto, in quanto, fuori della scienza, è concepito siccome una soprannaturalità, col suo naturale accompagnamento del Misticismo e della Mitologia. E così è tolta affatto la conciliabilità della religione colla scienza, per la ragione, che in questa l' ignoto è pur sempre la natura e quindi la negazione assoluta del Mistico e del Mitologico.

A quelli poi, che da ciò volessero dedurre delle conseguenze disastrose per la società degli uomini, non avrei che da consigliare la lettura dei paragrafi 32 e 33 degli stessi *Primi Principj*, che io metto fra le pagine più belle, che io abbia mai letto, e nelle quali lo Spencer, dopo avere mostrato, come le idee della condotta vanno sempre accomodandosi secondo lo stato della coltura, e come il filosofo debba essere riguardoso verso le idee dominanti al

suo tempo, finisce per dichiarare, che, infine, il filosofo, che lavora a far diradare le nebbie della superstizione, si merita per ciò il nome di *Padre dell' avvenire*; soggiungendo quindi bene a proposito i versi:

. . . . . Nature is made better by no mean,
But nature makes that mean: over that art
Which you say adds to nature, is an art
That nature makes.

PARTE SECONDA

IL NOUMENO DI E. KANT

(Questa Parte è stata pubblicata nel N. giugno - luglio 1900 della *Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini* di Bologna).

INTRODUZIONE

Nella *Revue philosophique* di Parigi del 1. aprile 1900, il signor I. Segond, scrivendovi della mia precedente critica della dottrina spenceriana dell' Inconoscibile, e riconoscendola, come egli dice, giustificatissima, fa, per quanto vi è detto del Noumeno di Kant, la riserva che segue: « Notiamo nel libro il ravvicinamento piccante, e che d' altronde sembrerebbe imporsi, tra l' Inconoscibile di Spencer e il Noumeno di Kant. Tuttavia, l' identità di questi due concetti non pare solidamente giustificata. Malgrado le esitazioni di Kant, il concetto di Noumeno è un concetto puramente limitativo; d' altronde il sig. Ardigò, che trova con ragione sotto l' Inconoscibile di Spencer la stessa natura, e nulla più, non potrebbe identificare colla natura il Noumeno kantiano. Che Spencer sia inconsciamente un apriorista, nulla è più vero di questo: ma l' apriorismo di Kant è riflesso, ed è questo che fa la sua forza ».

Godo che il sig. Segond abbia fatto questa osservazione, perchè essa mi presta l' occasione di giustificare quello che

io ho affermato del Kant; e, ciò che più importa, di soggiungere delle considerazioni dirette sull' argomento in genere dell' Inconoscibile e all' infuori della critica della dottrina spenceriana, che era l' intento speciale del mio lavoro su di essa.

Capo I.

1. — Giustificherò, dunque, innanzi quello che ho affermato del Kant.

Di esso dico da prima così: « Emanuele Kant, prendendo il vocabolo *Noumeno* da Platone, il quale designa con esso il conoscibile per eccellenza, intende per esso tale dato, che, essendo pure sottratto alla mente dell' uomo, può supporsi tuttavia accessibile ad un intelletto superiore ».

Che il Noumeno kantiano sia una reminiscenza platonica, risulta da questo passo, che riporto in italiano dai *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (§ 32): « Fino dai tempi più antichi della filosofia gli investigatori della ragione pura, oltre gli oggetti del senso, ossia i fenomeni (*Phænomena*), che costituiscono il mondo sensibile, ammisero degli oggetti speciali dell' intelletto (*Noumena*), che dovessero costituire un mondo intellettuale; e poichè essi (cosa da perdonare ad una età ancora immatura) ritenevano, che il fenomeno e l' apparenza fossero la stessa

cosa, attribuirono la realtà esclusivamente agli oggetti dell' intelletto » (1).

Risulta, dico, da questo passo, essendochè il cenno kantiano collima perfettamente col passo del Timeo, nel quale si trova la parola insieme colla indicazione, che la differenza tra l' intendere e l'opinare è il punto, dal quale dipende che si decida circa la realtà delle idee, considerando che, se quello e questo fossero una stessa cosa, non si apprenderebbe che il corporeo; mentre se l' uno non è l' altro, alle idee ingenite, immutabili, incorruttibili, percepibili solo colla ragione e non col senso, è da attribuire un essere indipendente e a sè (2).

Per assodare poi, potersi al Kant attribuire anche il concetto del riferimento del Noumeno ad un intelletto superiore, basterà il seguente tratto della nota da lui aggiunta al § 34 degli stessi suoi *Prolegomena:* « *Intelligi-*

---

(1) Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her, haben sich Forscher der reinen Vernunft, ausser den Sinnenwesen oder Erscheinungen *(Phænomena),* die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen *(Noumena),* welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

(2) Tim. 51, εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον. — Edoardo Zeller, nella sua storia della filosofia greca (IV ediz. vol. II, pag. 644), parafrasava questo passo nel modo che segue: Plato bezeichnet daher den Unterschied des Wissens und der richtigen Vorstellung ausdrücklich als den Punkt, von welchem die Entscheidung über die Wirklichkeit der Ideen abhänge: seien beide dasselbe, so werden wir blos Körperliches annehmen dürfen, seien sie verschieden, so werden wir den Begriffen, welche ungeworden, unveränderlich und unvergänglich nur mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen zu erfassen seien, ein unabhängiges und selbständiges Sein beilegen müssen.

bili (e non *Intellettuali*) si chiamano gli oggetti in quanto non possono rappresentarsi se non per mezzo dell' intelletto; quegli oggetti ai quali non può giungere nessuna delle nostre intuizioni sensibili. Siccome poi ad ogni oggetto deve corrispondere una qualche intuizione possibile, così si dovrebbe immaginare un intelletto, che intuisse le cose immediatamente: ma di tale intelletto noi non abbiamo la menoma idea, e quindi nemmeno degli oggetti intellettivi ai quali deve riferirsi » (1).

2. — Del Kant dico poi io ancora: « Se Kant chiama il Noumeno una idea limite, riducendolo ad una mera negazione, nello stesso tempo afferma, che si sa della sua realtà; sicchè lascia che trasparisca alla cognizione come esistente e come reale ».

L' affermazione kantiana della esistenza e della realtà del Noumeno, per quanto contrastante col concetto pure adottato, che sia una mera negazione, è esplicita e incontrastabile. Si veda, per esempio, ciò che egli scrive nello stesso § 32 sopra ricordato: « In effetto, se noi consideriamo, come è giusto, gli oggetti dei sensi, quali meri fenomeni, con questo però nello stesso tempo confessiamo,

---

(1) Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellectuellen Welt. Denn intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heissen Gegenstände, sofern sie blos durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute: von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

che ad essi soggiace, come fondamento, una cosa in sè, quantunque non conosciamo di che natura essa sia in se stessa, e conosciamo solo la sua apparenza, vale a dire, il modo, onde sono affetti i nostri sensi da questo ignoto *quid*. L' intelletto quindi, appunto perchè rileva delle apparenze, ammette anche l' esistenza di cose in sè; e, secondo ciò, noi possiamo dire, che l' idea di tali oggetti, che soggiaciano, come fondamento, alle apparenze, e per conseguenza siano puri oggetti dell' intelletto, non solo è ammissibile, ma è anche inevitabile » (1).

3. — Dopo tutto però, dice il signor Segond, il concetto di Noumeno *è un concetto puramente limitativo*; e io sono con lui, mentre ho scritto io stesso, che Kant *chiama il Noumeno una idea limite, riducendolo ad una mera negazione*. E non c' è dubbio; poichè lo dice espressamente lo stesso Kant, mettiamo nel passo seguente: « Il concetto di un Noumeno non è che un concetto limite, per determinare fin dove può giungere la sensibilità, ed ha quindi solo valore negativo. Ciò nulla ostante non è arbitrariamente immaginato, e si connette colla limitazione

(1) In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blose Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloser Verstandeswesen, nicht allein zullässig, sondern auch unvermeidlich sei.

della sensibilità, senza potere però porre alcun che di positivo al di là dell' ambito di essa» (1).

Ma pel signor Segond, posto che il concetto del Noumeno kantiano è puramente limitativo, io avrei torto di avere identificato il Noumeno di Kant coll' Inconoscibile di Spencer, scrivendo che «l' uno e l' altro vengono a contraddirsi in quanto, mentre dicono inconoscibile per l' uomo la cosa in sè, ne ammettono però una certa cognizione»: e, avendo scritto prima ciò che segue: «I filosofi, che posero il Noumeno o l' Inconoscibile, nello stesso tempo, che lo allogarono fuori della mente, e impervio ad essa, in un modo o in un altro ve lo ricondussero, e, come una visione di essa: e quella, per giunta, che sia più sicura ed evidente di tutte le altre. E in questo non fecero altro, illudendosi, che battezzare per estraneo al soggetto e inaccessibile alla cognizione di esso ciò che gli appartiene, e che esso forma da sè coi proprj materiali».

La parità fra l' Inconoscibile spenceriano, e il Noumeno kantiano, io la pongo qui (e salve le differenze in un altro senso, delle quali dirò in seguito) nella identità della contraddizione, nella quale ambedue i nostri filosofi incorrono; di quella, cioè di affermare e di negare nello stesso tempo la conoscibilità del termine medesimo; stabilendo l' uno e l' altro del pari, che, non avendosi nessuna cognizione di esso, si sappia però che sia una realtà.

---

(1) Critica della Ragione pura (Pag. 22) del vol. III. della edizione dello Hartenstein). Der Begriff eines Noumenon ist blos ein Grenzbegriff, um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können.

Il Signor Segond, ammettendo, come pare, la contraddizione per lo Spencer, quanto al Kant vorrebbe che non si trattasse se non di una semplice *esitazione*. Ma si potrebbe dire, che, se è una semplice esitazione quella del Kant, lo stesso varrebbe anche per lo Spencer, poichè la dottrina di questo in ciò coincide colla dottrina di quello ; sicchè la parità da me posta sussisterebbe sempre anche così.

Ma poi è in vano, che si voglia assolvere la dottrina kantiana dalla qualifica di contradditoria. È positivo, come abbiamo veduto, che pel Kant è certissima la realtà del Noumeno, come è certissima la realtà dell' Inconoscibile per lo Spencer. E questa certezza implica neccessariamente che il Noumeno si rappresenti nella mente come un reale, e cioè, consista in questa cognizione ; sicchè, soggiungendo poi, che non si conosce affatto, si viene così a negare ciò che è stato prima affermato.

E si noti, che la contradditorietà in discorso è raddoppiata, in quanto si complica con una contradditorietà che le sta sotto. Se il concetto della realtà, come in genere tutti i concetti, e secondo che divinamente ha insegnato lo stesso Kant, è una formazione sperimentale, con ciò resta escluso, che esso possa rappresentare quello, che è affatto al di fuori della esperienza, come è inteso che sia il Noumeno. E la contraddizione non si toglie, se non riducendolo, come abbiamo fatto per l' Inconoscibile spenceriano nella prima parte di questo lavoro (1), a quel puro generico mentale, a quel puro astratto, nato ed allogato nella mente, della dissomiglianza assoluta di una sensazione

(1) Capo III, 6 e seguito.

da un' altra, onde, conforme al vizio comune della metafisica, s' è fatta una entità a sè, che esista per se stessa al di fuori.

Conforme, dico, al vizio comune della metafisica. E, se il signor Segond lo ammette per lo Spencer, deve, pure ammetterlo pel Kant, nel quale pure, si voglia o non si voglia, lo stesso vizio, per questo lato, non può non essere riscontrato.

4. — No, dice il signor Segond; perchè, se sotto l' Inconoscibile di Spencer si può con ragione trovare la stessa natura, non si potrebbe però con essa identificare il Noumeno kantiano, insegnando il Kant, che ciò che intendiamo per natura è una costruzione soggettiva, o fenomenica, e quindi l' opposto del Noumeno (1), mentre, come pure fu da noi osservato nella prima parte di questo lavoro (2), per lo Spencer l' Inconoscibile è proprio, esso stesso e positivamente, un *Modo della coscienza*, un *Elemento mentale*, la *Sostanza pura del pensiero*, anzi la *Base dell' intelligenza*.

Ma, se Kant diverge qui dalla dottrina professata dallo Spencer (e noi stessi l' abbiamo pur detto), ciò però non toglie, che anche il Noumeno kantiano non si possa identificare, quantunque in altro modo, colla natura. E cioè, se non colla natura, quale ce la formiamo col lavoro della nostra intelligenza (natura fenomenica), pure con

---

(1) Vedi i *Prolegomena* già citati al § 36, dove è detto: Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

(2) Capo V, 7.

quella che sta al di sotto di essa, ed è la ragione del suo funzionare (natura noumenica); poichè lo stesso Kant, domandandosi, come possa darsi il funzionamento conoscitivo, risponde, ponendo, da una parte, la disposizione (*Beschaffenheit*) propria della sensibilità, e, dall'altra, le Cose in sè, che cagionano il funzionamento di essa (1): e, domandandosi, come possa darsi la libertà, risponde, ponendo, da una parte, il succedersi necessitato degli effetti del mondo fenomenico, e, dall' altra, l' intromettersi ad essi di una causalità del mondo noumenico, che lo domina (2).

Capo II.

1. — *Ma l' apriorismo di Kant*, dice in ultimo il signor Segond, *è riflesso, ed è questo che fa la sua forza.*

---

(1) *Prolegomena* § 36. Wie ist Natur, mämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinung, wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegestand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird.

(2) *Kritik der Urtheilskraft*, § 83. Es bleibt hierbei immer sehr merkwürdig, dass unter den drei Vernunftideen, Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit, die der Freiheit der einzige Begriff des Uebersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweist; und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller dreier aber

E dice benissimo. L' apriorismo di Kant è riflesso, perchè, come dicemmo innanzi, mentre lo Spencer trova direttamente il suo Inconoscibile nella coscienza, siccome un modo di essa, per Kant il Noumeno ne è fuori assolutamente, e non si può asserirlo per una intuizione diretta, che se ne possa avere, ma solo perchè è giocoforza presupporlo, data la realtà del fenomeno, nel quale solo ci apparisce.

Ma, se in questo, come dico, convengo perfettamente col signor Segond, da ciò, come ho dimostrato nel Capo precedente, non deriva, che non sia giustificato quello che io ho affermato del Kant nella mia critica della dottrina spenceriana dell' Inconoscibile, esposta nella parte prima di questo lavoro.

E convengo poi specialmente col signor Segond in quanto egli dice, che, posto così che l' apriorismo di Kant è riflesso, *questo fa la sua forza*. Qui, anzi, io posso andare più in là dello stesso signor Segond (e potrei forse in questo anche essere interprete del pensiero suo medesimo), e soggiungere, che, essendo l' apriorismo di Kant riflesso, appunto per questo le sue contraddizioni, o esitazioni, come vuol chiamarle il signor Segond, accennano al presentimento, che ha avuto il grande filosofo di Königsberg

---

unter einander zu einer Religion möglich macht, und dass wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desjenigen ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntniss zu bestimmen vermögend ist, woran die blos speculative Philosophie (die auch von der Freiheit einen blos negativen Begriff geben konnte) verzweifeln musste, mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretische) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste.

della soluzione vera del problema, senza però riuscire ad essa in modo da districarsi dalle contraddizioni, nelle quali lo vedemmo incagliato.

2. — La rappresentazione è un fenomeno nostro, pel quale abbiamo l' apparenza della cosa, che l' ha determinato. E così la rappresentazione importa, e l' esistenza della cosa, e la non conoscibilità di questa per mezzo di essa rappresentazione.

L' una cosa e l' altra afferma Kant; e bene a ragione, essendo vere entrambe, e riassumendosi in esse la conclusione ultima della psicologia scientifica o positiva.

Ma come si conciliano? Mentre ci si presentano in opposizione tra loro, affermandosi della cosa, che non si conosce, e che si sa che esiste.

A che Kant non riuscisse a trovare la via della conciliazione, due motivi hanno cooperato:

Il primo, che non pervenne a scoprire, come ad una cognizione si opponga un reale inconoscibile per essa. E ciò si vede dall' averlo egli chiamato *la cosa in sè.*

Il secondo, che non pervenne a liberarsi dal pregiudizio di tutta la filosofia passata dell' intelletto assoluto. E ciò si vede dall' aver chiamato l' Inconoscibile col nome di *noumeno.*

Questi due motivi hanno cooperato a che Kant non trovasse la via della conciliazione in discorso, per la quale ha egli stesso aperto divinamente il cammino con quel suo principio di immenso valore, che *der Verstand schöpft seine Gesetze* (*a priori*) *nicht aus der Natur, sondern schreibt*

sie dieser vor. (L' intelligenza non ricava le sue leggi dalla natura, ma le prescrive, essa stessa, a questa).

3. — L' Inconoscibile, supposto in forza del principio della relatività della sensazione, non può, dunque, essere, se non una formazione del tutto propria della psiche, o un dato affatto soggettivo di essa ; che è ben altro che *la cosa in sè*, oggettiva, trascendentale, kantiana. Ed è inammissibile poi la supposizione della conoscibilità di essa (dato pure che esistesse) per parte di un intelletto fuori dell' uomo ; ossia la supposizione di essa quale *noumeno*, dal momento che, quando si dice intelletto, si dice un fatto, che può riscontrarsi solo nell' uomo, allo stesso modo che, quando si dice vegetazione, si dice un fatto, che può riscontrarsi solo nel vegetale.

Il principio kantiano così, che l' intelligenza non ricava le sue leggi dalla natura, ma le prescrive, essa stessa, a questa, conduce a che l' Inconoscibile sia, non la Cosa in sè, e non il Noumeno. Così, eliminati questi due falsi aspetti della dottrina critica, è trovata la conciliazione cercata, alla quale, se non è arrivato Kant, malgrado il suo merito di avere aperto la via ad essa, può arrivare ora la scienza positiva, seguendo il principio messo da lui stesso.

Kant ha messo la scienza sulla via buona. La scienza dopo lui l' ha percorsa, ed è arrivata alla meta della scoperta della conciliazione, intravveduta, ma non raggiunta, da Kant.

4. — Circa l' inammissibilità dell' intelletto al di fuori

dell' uomo scrissi una volta (1) quanto segue: « Nel pensiero non c' è nulla, che non sia sensazione o semplice o complessa. E la sensazione è un fenomeno, che non può avverarsi, se non per l' organismo e per la funzionalità cerebrale; a quel modo che pel riscaldamento si esige la massa materiale, e per la vegetazione e la vita si esige la pianta e l' animale. Nessun dubbio quindi, che la supposizione di un pensiero, che esista senza il lavoro del cervello, e prima e fuori di questo, contraddica assolutamente al fatto, e sia perciò positivamente un assurdo scientifico. Essendo poi la verità non altro, che una qualità del pensiero, e questo non esistendo realmente, se non come il fatto particolare del pensante, così non si può ammettere un Vero, che non sia il Vero particolare di un dato pensiero, che si verifichi realmente per la funzione di un dato cervello. E la supposizione di un Vero reale eternamente persistente e sempre nella medesima pienezza infinita di tutte le forme possibili della verità, e che sia la ragione immanente assoluta della verità dei pensieri, che nascono nei pensanti, è una supposizione tanto insensata quanto quella analoga del caldo, della vegetazione, della vita, e di qualunque genere di fenomeni naturali, che esistano da sè realmente, fuori dei corpi, e persistano eternamente e sempre nella medesima pienezza infinita di tutte le forme possibili di essi, e siano la ragione immanente assoluta dei casi, nei quali si avverano ».

« Nessun dubbio per ciò, e malgrado che il detto suoni affatto inaudito e superlativamente paradossale. Il

(1) Nel libro sul *Vero* (Vol. V di queste *Opere filosofiche*, pag. 506-8 nella ediz. del 1891 e pag. 543-5 nella ediz. del 1900.

fatto della verità è uno dei molti fatti, nei quali si svolge la natura, come quelli del caldo, della vegetazione, della vita e via discorrendo. E, come questi si danno, perchè si dà lo svolgimento della natura, e non prima, e solo in grazia di esso, così anche il pensiero. L' uomo trova in sè il fatto del pensiero, che è in lui l' eco della natura, che lo circonda, e quindi la rappresenta; e che, avverandosi così in lui, è la condizione delle operazioni per esso eseguite: e per ciò egli si illude, supponendo un pensiero archetipo della natura, e condizione causativa di essa, come non si dubita, che si illuderebbe la pianta, che ritenesse, che l' archetipo e la causa dell' essere sia la vegetazione, perchè la vegetazione stessa è in essa l' eco della natura, che la circonda, e quindi la rappresenta, ed è la condizione delle operazioni, che la pianta eseguisce, vegetando. La pianta così supporrebbe, illudendosi stranamente, un soprannaturale o una divinità, che fosse non altro, che la vegetazione assoluta, come si illude l' uomo, supponendo il soprannaturale o la divinità del pensiero assoluto. Questo nostro asserto, come dicevamo, è inaudito ed è un paradosso, contro il quale protesta ad una voce il consenso universale degli uomini. Ma non cessa per questo di esser vero. La scienza diventa positiva precisamente quel giorno, che stabilisce il suo fondamento certo, che è sempre un paradosso, come quello dell' astronomia scientifica del muoversi della terra intorno al sole, contro il quale protesta ad una voce la universale credenza. Che se il nostro asserto del Positivismo, che segna la fine del Platonismo tradizionale, è per la mente degli uomini tanto superlativamente paradossale, da potersi chiamare il paradosso dei paradossi, ciò

avviene, perchè la scienza, della quale è il nuovo fondamento certo, cioè la filosofia, è la scienza delle scienze ».

E anche lo Spencer viene a dire come diciamo noi, in quel brano de' suoi *Primi Principj*, che abbiamo riportato sopra al numero quattro del Capo primo della Parte prima.

5. — Diciamo ancora in altro modo, poichè importa molto, la stessa cosa. Un dato individuo umano è, in un dato momento, quello che è, perchè in quel momento è costituito degli atomi materiali, che formano il suo corpo, combinati in quei dati organi, che sono in esso: e perchè vi si verificano in un dato modo le funzioni proprie di esso: tutte queste funzioni, tanto le fisiologiche quanto le psicologiche; queste e quelle, non altro che forme variate della stessa *attività biologica*, il cui ufficio non è altro, che di mantenere l'individuo e la specie. Una data massa di data materia, una data configurazione e natura di organi, un dato numero, una data forma, un dato concerto di funzioni fisiologiche e di pensieri. Come in un dato individuo si trovano certi atomi, e non altri; certi organi, e non altri; certe funzioni, e non altre; così si trovano in esso certi pensieri e non altri. E questi si trovano tali e quali solo in un dato individuo, e non in un altro, per la ragione che è quell'individuo e non un altro. Come le vibrazioni di una campana battuta da un martello si trovano, tali e quali, in essa, e non in un'altra. E come è assurda l'esistenza della vibrazione universale, e che non sia quella data vibrazione di un dato corpo vibrante, così è assurda l'esistenza del pensiero universale, e che non sia quel dato

pensiero di un dato pensante. E, se in un dato uomo si trova un dato pensiero, è perchè esso è un essere atto a pensare, e a pensare in un dato modo. Così, se in esso è la respirazione, e un dato atto respiratorio, è perchè è un essere atto a respirare, e a respirare in un dato modo. Fuori di un essere, che sia atto a respirare analogamente all' uomo, è assurdo supporre la respirazione. Fuori di un essere, che sia atto a pensare analogamente all' uomo è del pari assurdo supporre il pensiero. E, come nell' essere atto a respirare, la respirazione si predispone colla formazione dell' organismo, si attua colla maturazione di questo, e cessa quando questo vien meno, così il pensiero, che si predispone, si svolge, si matura, declina e cessa affatto secondo gli stadj della evoluzione organica; come la fiamma, che risplende intanto che può ardere un ramo secco, e svanisce consumato che sia.

6. — Come poi l' Inconoscibile, supposto in forza della relatività della sensazione, sia una formazione al tutto propria della psiche, o un dato affatto soggettivo di essa, e non la Cosa in sè, oggettiva, trascendentale, kantiana, dicemmo già nella Parte prima di questo lavoro; soprattutto nel Capo III ai numeri 7, 8 e 9, conchiudendovi come segue: « Di una cosa qualunque la apprensione sensibile non è costante: può essere *A* può essere *B*, può essere una ennesima. E può essere più d' una nello stesso tempo. E tra l' una e l'altra di esse si trova sempre il rapporto della trascendenza, ossia della inconoscibilità. L' inconoscibilità quindi viene ad essere nella cosa *l' unico dato costante*. E per ciò si è detto: dal momento che nella cosa non vi è

altro di costante dalla inconoscibilità in fuori, è questo il suo costitutivo ultimo, ed è in esso la sua rappresentazione fondamentale ».

7. — Ci sono di quelli, che fanno il ragionamento che segue: — I sensi dell' uomo sono come altrettanti filtri, attraverso ai quali trapassano nella coscienza di esso le qualità delle cose, che affettano i sensi medesimi. Ma le cose non hanno solamente quelle qualità che possono filtrare pei sensi dell' uomo, avendone poi invece molte altre, per le quali questi non hanno la capacità percettiva. Sicchè, oltre le qualità conoscibili dall' uomo, si dà nelle cose anche un numero indefinito di qualità per esso inconoscibili, le quali, per altro, possono essere rilevate mediante quegli organi sensitivi diversi dagli umani, onde sono forniti gli altri animali. E queste qualità inaccessibili all' uomo, e pure reali, si dovrà dire, che costituiscono un Inconoscibile oggettivo, effettivamente opposto alla cognizione ad esso possibile: un Inconoscibile, che non consiste in quel mero rapporto di trascendenza, al quale si voglia semplicemente ridurlo.

E va bene. Anzi questo ragionamento è da allargarsi anche più, perchè (per non dire delle varietà senza numero per ogni senso da un individuo all' altro nella specie medesima) possiamo benissimo pensare alla possibilità di una varietà di generi di sensi infinita, alla quale risulterebbe corrispondere un numero infinito di qualità delle cose in questa ipotesi rilevabili, e quindi una estensione infinita dell' Inconoscibile, che se ne dedurrebbe.

A questo ragionamento si risponde da prima, che due

sensi diversi non importano necessariamente due diverse qualità oggettive delle cose. La stessa qualità può sdoppiarsi in due differentissime, affettando due sensi diversi. Le stesse vibrazioni dei corpi arroventati appariscono calore alla cute e luce agli occhi. Non è necessariamente la diversità della qualità oggettiva che determina la diversità della sensazione, che se ne può avere; e così non è assurdo, che si pensi alla possibilità di una qualità oggettiva sola in corrispondenza colla possibilità di rappresentazioni sue diverse per l'azione di essa sopra più sensi tra loro differenti. E, tanto ciò non è assurdo, che anzi la scienza ci insegna, che, infine, l'esterno impressionante è sempre una vibrazione, e, insomma, un movimento. Vale a dire, che, posto al di fuori il solo ed unico fatto del movimento, resta ancora quello della pluralità delle sensazioni, e della possibilità di immaginarne di infinite. In modo che le diversità dei sensi di quegli animali, che li hanno differenti dagli umani, non importerebbe, infine, delle realtà in sè altre da quelle, alle quali si riferiscono i sensi stessi dell'uomo.

Ciò posto poi, si risponde in secondo luogo, che il senso impropriamente si intende, come se fosse un filtro, dal momento che nella coscienza per esso non traspare quello che è in sè la cosa impressionante, che, quale è in se stessa, rimane sempre, data la legge positiva della sensazione, altro da ciò che ce ne rappresentiamo. E anche quando si pensa, che al di fuori, in corrispondenza colla sensazione, si ha nella realtà non altro, che il movimento delle particelle materiali vibranti, è da ritenere ancora, che questo movimento pure non è, come tale, la Cosa in

sè, ma solo una nostra rappresentazione costituita di sensazioni, che non possono essere se non relative.

8. — Se non che qui è ovvia subito una nuova difficoltà al nostro dire — Ammesso, che le sensazioni diverse dalle umane non rivelino degli Inconoscibili o dei Noumeni nuovi in rapporto colle medesime, resta però sempre che esse stesse queste sensazioni, che si verificano negli altri animali, e non possono verificarsi nell' uomo, risultano essere così per questo assolutamente ignorate, ossia veri Inconoscibili o Noumeni. Sicchè in ultima analisi per questo verso, ossia come realtà speciale delle coscienze degli altri animali, l' Inconoscibile o il Noumeno è giocoforza ammetterlo.

Ben venuta questa difficoltà! E noi, anzichè cansarla, l' accarezziamo, poichè per essa abbiamo una occasione opportunissima per giungere a quella nostra conclusione di questo nostro scritto, alla quale soprattutto tendevamo.

9. — Chi non fu mai nelle regioni tropicali, e non ebbe occasione di procurarsi in qualche modo una idea precisa della vegetazione che vi si trova, se mai sentisse che altri dicesse — Le erbe, i fiori, gli alberi del tropico — subito se ne farebbe una qualche sua immaginazione; e ciò, valendosi della idea generica che egli possiede delle erbe, dei fiori, degli alberi. La rappresentazione quindi, per tal modo fattasi in esso, sarebbe una cognizione manchevolissima, perchè, ristretta allo schema generico, questo non si troverebbe determinato nelle forme delle specie, nelle quali

si concretizza nelle regioni tropicali lo schema generico stesso.

In altre parole, in quella cognizione si avrebbe il positivo del genere accompagnato dalla persuasione che, ad integrarlo, manca il dato della specie, che è ancora un ignoto, e che si farebbe noto appena si potessero applicare ad esso i mezzi conoscitivi, di cui già disponiamo, o che possiamo immaginare occorrere all' uopo.

Non inconoscibile, dunque, la vegetazione tropicale in discorso: ma conosciuta per lo schema generico, onde possiamo rappresentarcela. E, per la forma speciale di essa, ancora non inconoscibile, ma solamente *ignota.*

E ciò poi si verifica per tutte le nostre cognizioni, nessuna eccettuata: nelle quali si va *da un minimo di noto involgente un massimo di ignoto* (come, ad esempio, nel concetto dell' atomo chimico, dove il generico astrattissimo della materialità impicciolita indefinitamente involge l' ignoranza completa del concreto costitutivo) *ad un massimo di noto involgente un minimo di ignoto* (come, ad esempio, nella rappresentazione di un amico intrinseco, dove moltissimi dati concreti involgono delle particolarità che sfuggono, e che ancora possono scoprirsi; come perfino nella coscienza che non ha di se stesso, e che sperimentiamo arricchirsi improvvisamente per osservazioni inaspettate sopra noi stessi).

10. — Ora, il caso delle forme delle sensazioni, che si producono per mezzo dei sensi diversi dagli umani, quanto al rapporto di esse colla cognizione nostra, è analogo a questi ora detti; risultando così, che non può essere addotto,

come se si trattasse di Inconoscibili assoluti, nel senso spenceriano e kantiano della parola

È analogo quel caso a questi ora detti, perchè, quelle forme, ce le rappresentiamo mediante lo schema generico da noi posseduto della sensazione, e della sua dipendenza, pel, quanto e pel quale di essa, dalla specialità di un senso; della quale pure possediamo l'idea. E l'indeterminato, che si involge nel generico suddetto, è, non un Inconoscibile assoluto, ma solamente un ignoto: e coi caratteri di questo, che sono: primo, di appartenere all'ordine della conoscenza empirica, che, per quanto si allarghi anche fuori della specie umana, rimane pur sempre analoga a quella propria di essa; secondo, di potersi pensare asseguibile, dato l'adattamento conveniente dell'organismo, che non è nulla di assolutamente fisso, e che, svoltosi come ora si trova, nelle specie superiori, è già stato precedentemente quello stesso, che ora si trova ancora nelle inferiori.

11. — E così la difficoltà, messaci innanzi, ci offre l'occasione per condurci a quella conclusione, alla quale dicevamo di tendere soprattutto; a quella, cioè, di trovare la conciliazione tra il principio, che nella cognizione si possiede solo l'apparenza, e quell'altro, che si conosce tuttavia della cosa la esistenza reale, che le si oppone: quella conciliazione, che, come pure dicemmo, fu cercata, ma non raggiunta dal Kant, pure competendogli il merito incomparabile di avere additato la via, per la quale arrivarvi.

L'imbroglio e il contrasto hanno avuto la loro ragione in ultima analisi nella confusione rimasta sempre tra l'Inconoscibile e l'Ignoto, che sono due termini affatto diversi.

Distinguendo fra l' uno e l'altro, e considerando, come si impiglino fra loro, si riesce a sciogliere il problema e ad eliminare la contraddizione.

12. — Una prova della detta confusione, l' abbiamo, come già vedemmo, nello stesso Spencer. Per esempio, dove egli pone come inconoscibile l' estremo limite nella serie delle cause, all' ultima delle quali succede l' effetto della sensazione. A proposito di che, al numero 7 del Capo III della Parte prima di questo lavoro, io diceva: « La serie delle cause, pensate fuori di me, finisce in ultimo, inevitabilmente, con un termine ignoto ». E lo dico *ignoto*, intendendo, che possa essere una qualche volta, sia pure infinitamente lontana, conosciuto. Non lo dico *inconoscibile*, che vorrebbe dire, trascendente la cognizione assolutamente.

13. — L' Ignoto, nel senso di Ignoto universale, è un elemento integrativo essenziale di ciò che si intende, dicendo, la natura. E quindi, quando Kant dice, che la natura non si impone alla intelligenza, ma è creata da essa, ciò si deve intendere anche dell' elemento integrativo di essa, ossia del detto Ignoto: e che questo, così, sia un fenomeno, ossia una formazione soggettiva, e non un Noumeno, ossia un Inconoscibile.

Ciò poi io dimostro in molti luoghi de' miei scritti, e soprattutto, e a lungo, in quello col titolo *L' Inconoscibile di H. Spencer e il Positivismo*, inserito nel volume secondo di queste *Opere filosofiche*.

Qui (anche per giovarmene pel ragionamento che farò seguire) ritengo opportuno di riportare ciò che scrissi in

proposito nel mio libro sul *Vero*, al numero 4 dell' ultimo Capo: « Nel pensiero della universalità di essere, distinguendosi la Rappresentazione dal Rappresentato, quella acquista il carattere della mera Idealità in opposizione al carattere di Realtà attribuito a questo: e ciò solo per effetto della distinzione mentale avvenuta, e restando quindi Pensiero tanto l' Ideale quanto il Reale: come fu già chiarito. Che se questo Reale è concepito *in eccesso* relativamente alla Rappresentazione delle Realtà distinte, e quindi quale *ignoto*, e come tale, di una estensione *infinita*, ciò non implica, che non sia un dato dello stesso Pensiero. Anche questo ignoto infinito è una formazione cogitativa, come tutto il resto, non essendo altro, in fine, che il sentimento del ritmo stesso della esperienza. Poichè il fatto, che una osservazione nuova succede, e sempre, ad una precedente, diventa il sentimento di esso, come di una possibilità nel soggetto di successioni infinite di cognizioni, come molte volte ho spiegato, trattando dell' infinito, e specialmente nella mia *Morale dei Positivisti*: e il fatto, che alla osservazione si presenta sempre una realtà nuova, diventa il sentimento di esso, come di una esistenza nell' oggetto di realtà senza termine, come ho dimostrato nello scritto sopra citato circa *L' Inconoscibile di H. Spencer*. E il detto sentimento, come tale, è noto, ossia è un Pensiero effettivo; perchè è la coscienza di se stesso, e perchè è integrato dalla stessa idea già posseduta della realtà, nella sua forma più generale; e si chiama ignoto solo in quanto si suppone esistente con ispecialità di essere non conosciute innanzi alla osservazione non ancora fatta. Anche qui adunque la relazione non è tra il Pensiero e ciò che non sia tale, ma

è tra due dati dello stesso Pensiero, in esso coordinati: poichè è Pensiero tanto quello della Rappresentazione delle Realtà distinte, quanto quello dell' esistenza oggettiva infinita, eccedente la Rappresentazione stessa ».

14. — Questo Ignoto insomma è analogo a tutti gli altri Ignoti, dei quali dicemmo sopra al numero 9: è, cioè, un pensiero costituito di un genere, che esso può rappresentarsi, accompagnato dalla persuasione, che, ad integrarlo, mancano i particolari non ancora posseduti, e che si avrebbero appena si potessero applicare ad esso i mezzi conoscitivi di cui già disponiamo, o che possiamo immaginare occorrere all' uopo.

Ma qui mi sento dire: Ammettersi, rispetto all' Ignoto, che sia una cognizione il genere involgente: tali essere però nella massima parte i particolari supposti nascondersi nell' Ignoto, da non poter mai manifestarsi alla cognizione; sia quanto alla rintracciabilità, sia quanto alla trascendenza loro.

Ostano, si direbbe, alla rintracciabilità suddetta la sproporzione di fronte ai mezzi da applicarvi, e la infinità. Il reale supposto nell' Ignoto va oltre i limiti ai quali possono arrivare i sensi e gli stromenti, onde essi possono ajutarsi. E, anche senza questo, ritenendosi l' Ignoto siccome infinito, con ciò è già inteso pure, che l' estremo di esso è assolutamente inasseguibile.

Ed osta poi, si direbbe anche, alla rintracciabilità suddetta, che nel reale supposto nell' Ignoto è incluso anche il soprannaturale, in cui risiede, in ultimo, la ragione sufficiente del naturale, che ne dipende.

15. — Ma, per ciò che si vuole che osti in primo luogo, quanto alla ragione della sproporzione, possiamo dimostrare, che in vano si adduce. L'Ignoto in discorso, o riguarda i Coesistenti, o riguarda i Successivi. Si conosce un *C*, e si conosce un *C* maggiore, che lo comprende, e un *C* ancor più grande, che comprende questo *C* maggiore; e così via, più in là, da compreso a comprendente, finchè si arriva a quello, pel quale il comprendente non è conosciuto, ma pure si suppone nella sua forma di Ignoto, e colla condizione, che anch'esso sia un compreso richiedente un comprendente; e ciò senza termine. E qui di che si tratta? Si tratta puramente di una induzione, per la quale si pensa un *Analogo* dei precedenti, con un rapporto verso l'anteriore e il successivo analogo al noto. Analogia, insomma, di rappresentabilità e di scopribilità per tutta la serie; ossia lo schema generico, o l'astratto, dei precedenti noti: e non la sproporzione assoluta, ammesso pure, che si pensi, che la difficoltà allo scoprimento ulteriore cresca in ragione dell'avanzarsi. Sarà sempre questione del quanto, non mai del salto da un quale di natura accessibile ad un quale di natura inaccessibile.

E lo stesso ragionamento è da farsi, se, invece del processo dal piccolo noto al maggiore ignoto, si tratta del processo all'indietro dal piccolo noto stesso al più piccolo da esso contenuto.

E lo stesso ragionamento, trattandosi ancora dei coesistenti, è da farsi pure, se si pensa al semplice accostamento dell'uno coll'altro; ossia di un *C*, che abbia vicino a sè un altro *C*, al quale ne sia vicino un terzo; e così via.

Che se discorriamo dei successivi, sia nel senso de-

gli effetti posteriori alle cause, o delle cause anteriori agli effetti, sia nel senso delle proprietà, o delle leggi, che ci diano la ragione di un fatto, avremo una serie di *S*, per la quale dovremo fare il ragionamento analogo a quello fatto ora per la serie dei *C*, per venire quindi alla conclusione analoga.

E in vano poi si adduce la ragione della infinità: poichè questa non richiede altro che la ripetizione dell' analogo medesimo; allo stesso modo che la infinità del numero, per la quale esso rimane sempre la stessa concepibilità, non trasmutandosi mai, anche infinitamente aggiungendosi, in un dato diverso, Noumeno o Inconoscibile, che dir si voglia.

16. — E che diremo per ciò che si vuole che osti in secondo luogo, che cioè nell' Ignoto sia incluso anche il soprannaturale, in cui risieda, in ultimo, la ragione sufficiente del naturale, che ne dipenda? Diremo, che questo soprannaturale, che la scienza positiva espressamente esclude dall' Ignoto, in effetto non si contiene veramente nemmeno nel concepimento di quello della dottrina teistica, che pure vorrebbe che vi fosse. Coll' Ignoto teistico si premette più o meno immediatamente al fatto osservato una potenza e una intelligenza esterne ad esso fatto, e in sè tali da avere la capacità della produzione del medesimo. Ed è evidente, che qui si ha una costruzione ottenuta mediante dati puramente emprici, quali sono, quello della Forza di fronte alla operazione, quello dell' Intelligenza di fronte alla coordinazione dei mezzi al fine, e quello del concorso simultaneo della prima e della seconda nella stessa individualità, al modo che si trova nella coscienza, che ha pur l' uomo di

se stesso. E per l' ingrandimento oltre l' umano di questa potenza e di questa intelligenza basta a concepirlo la ritmicità propria del funzionamento psichico comune, per la quale, posto un dato, questo può immaginarsi più grande all' infinito, come, posto un numero, questo può immaginarsi accresciuto senza termine.

La scienza positiva, come diciamo, ha sfatato la illusione teistica, osservando, che, come il teismo è in origine la immaginazione infantile determinata dalla ignoranza delle cause naturali del fatto psichico, così esso, di man in mano che queste cause naturali si manifestarono, fu costretto a portare, esso stesso, il suo presunto soprannaturale sempre più indietro, e fino ad un atto primo infinitamente arretrato; a quello, cioè, di produrre quelle disposizioni intime della sostanza, per la quale essa ha in sè tutto ciò che occorre per la effettuazione successiva di quanto poi si è formato e si forma. Ma, siccome poi con ciò si ammette infine, che la stessa disposizione della sostanza a produrre è determinata da una disposizione sua anteriore, e l' anteriore da quella che la precede, e ciò senza termine, così, qualunque primo, al quale ci fermiamo, obbliga, volendo evitare l'assurdo, a porre sempre, e all' infinito, un primo analogo, che lo preceda, non potendosi quindi mai trovare quello, che richieda l' atto esterno soprannaturale diverso, che lo determini.

17. — In nessuna maniera dunque l' Ignoto, come tale. è l' Inconoscibile. Ma, come osservammo sopra al numero 11, finiscono comunemente e questo e quello a concorrere insieme, e a dar luogo, così, ad una concezione mentale

confusa ed equivoca, dominando la quale, i due principj positivi, indicati sopra al numero 2, della mera fenomenalità della rappresentazione, e della realtà opposta, per essa inconcepibile, riescono inconciliabili, venendosi così alla contraddizione, emersa anche, come vedemmo, nella dottrina kantiana, che lo stesso reale si dichiari nello stesso tempo, e conoscibile, e inconoscibile.

L' Inconoscibile, come abbiamo spiegato nel corso di questo lavoro, non è che la trascendenza reciproca dei sensibili: è, insomma, un rapporto; e non è una cosa. L' Ignoto, invece, come pure potemmo vedere, è la posizione dell' oggetto, per via di un genere, integrabile secondo la indicazione della induzione ad esso relativa. Se quindi faccio un *quid* solo dell' Inconoscibile e dell' Ignoto, devo necessariamente attribuire al primo anche ciò, che è proprio solo del secondo, e ritenerlo, come questo, una realtà a sè (*la cosa in sè*); e attribuire al secondo anche ciò, che è proprio del primo, e ritenerlo, come questo, difforme assolutamente da ciò che si conosce (*il noumeno*): e a questo modo porlo nel pensiero e negarvelo nello stesso tempo. Ma se, invece, distinguo tra l' un concetto e l' altro, la contraddizione è tolta, poichè nell' uno mi resta e trovo solo la posizione, e nell' altro solo la negazione.

L' intelligenza (come disse Kant divinamente) *non ricava la sue leggi dalla natura, ma le prescrive, essa stessa, a questa.* Con ciò si spiega, come si ottenga, con due processi diversi, da una parte l' Inconoscibile, dall' altra l' Ignoto. E si deve quindi a Kant, che la scienza abbia trovato di poterlo fare. Evitando poi di confonderli insieme (come egli non si è guardato abbastanza di fare) si evita

quella contraddizione fondamentale, dalla quale egli non pervenne a liberarsi interamente.

18. — Assai più che nel Kant, e senza confronto, è la confusione dell' Inconoscibile coll' Ignoto fatta dallo Spencer, che, come notammo sopra, fa dell' Inconoscibile un Modo della coscienza, un Elemento mentale, la Sostanza pura del pensiero, e la Base stessa dell' intelligenza, anzi perfino il Limite estremo nella serie delle cause, all' ultima delle quali succede l' effetto della sensazione. Assai più, mentre Kant esclude il Noumeno dalla coscienza, e lo asserisce solo per la necessità di un correlativo della apparenza, che in essa solo si ha. E per ciò, come dicemmo, ha ben ragione il signor Segond di scrivere: « che Spencer sia inconsciamente un apriorista, nulla è più vero di questo: ma l' apriorismo di Kant è riflesso, ed è ciò che fa la sua forza ». E questa forza è, come già abbiamo detto, che la scienza è in grado di togliere la contraddizione, della quale discorriamo, per quello precisamente che lo stesso Kant ha insegnato della assoluta soggettività della rappresentazione.

Ma non si può negare, che nel Kant medesimo, in ultima analisi, manchi affatto la confusione, che abbiamo detto, dell' Inconoscibile coll' Ignoto, dal momento che lo designa, come un *quid* ignoto (*unbekanntes Etwas*), che si farebbe noto, tolta la sproporzione della facoltà conoscitiva.

La necessità del correlativo della apparenza, giustamente asserita dal Kant, non richiedeva che si venisse fino a questo.

Fra una data sensazione e l' oggetto, che la occasiona,

corre un rapporto di trascendenza reciproca, la quale poi si riduce, come vedemmo, alla trascendenza tra due sensazioni diverse. Formato quindi mentalmente, da una parte, l'astratto della sensazione in generale, e, dall'altra, quello dell'oggetto contrappostole, pure in generale, questo, come tale, si distingue, pel suo carattere della trascendenza o della inconoscibilità per rispetto alla sensazione, come tale. E fin qui l'argomentazione kantiana è ineccepibile. Ma, infine, questo Inconoscibile, così ottenuto, non è, come dimostrammo nel corso di questo lavoro, se non l'astratto del rapporto, in cui sta ogni dato noto (ossia ogni sensazione) cogli altri, e non è la inconoscibilità assoluta di esso, perchè, se esso è inconoscibile rispetto ad un'altra sensazione, o ad un altro noto, non lo è poi per se stesso. A ciò porta il principio, pel quale fu trovata dal Kant la base della filosofia scientifica, ed egli non doveva andare più in là, come ha fatto; non avvertendo, che convertiva quell'astratto di rapporti tra conoscibili in un concreto a sè, inasseguibile per l'uomo, conoscibile solo ad una intelligenza superiore.

XX.

IL MECCANISMO DELL'INTELLIGENZA

E

L'ISPIRAZIONE GENIALE

(*Scritto per l'* Album *pubblicato celebrandosi la festa centenaria in onore di Domenico Cimarosa*).

1. — Nella Appendice VII del libro di H. Helmholtz sulla *Teoria fisiologica della Musica* è descritto un apparecchio molto ingegnoso, divisato allo scopo di mostrare, come si produca il fenomeno acustico dei timbri degli strumenti musicali, e quello delle vocali della voce umana. Consiste questo apparecchio in una serie di diapason o coristi di tono diverso, che, all' uopo dell'esperimento, sono mantenuti in vibrazione per mezzo di altrettante elettro-magneti, ed hanno dinanzi a sè, ciascuno, un proprio risonatore, che, mediante una leva, onde se ne apre e chiude l'apertura, si può fare, a piacimento, che funzioni o meno.

Vibrando tutti i coristi, mentre i risonatori sono chiusi, non si sente che un debolissimo e quasi impercettibile insieme confuso di suoni. Ma, aprendosi o uno o più risonatori, i suoni dei coristi corrispondenti si rinforzano grandemente e in ragione dell' aprimento prodotto. E, variando la combinazione dei risonatori, che via via si schiudono, si hanno suoni di diverso timbro, e col colorito ora di questa ora di quella vocale della voce umana.

Analogo, per quanto lontanissimamente, a tale appa-

recchio meccanico è quello fisiologico, onde si ha la varietà infinita dei fenomeni coscienti; e può essere quindi non inopportuno di citarne l'esempio per rappresentarci in qualche modo il magistero delle produzioni psicologiche.

Come la corrente elettrica mantiene i diversi ritmi, quasi impercettibilmente risonanti, delle vibrazioni dei suddetti coristi, così per la vita dura indefinitamente negli elementi cerebrali il funzionamento una volta concepito; anche quando, più e più attenuandosi, non riesce ad attestarlo il sentimento più o meno distinto della coscienza.

Come il risonatore rinforza il suono del corista vibrante, così la stimolazione organica ravviva l'attività dell'elemento cerebrale nella forma prodotta dalla eccitazione sensitiva precedente.

Come, combinando variamente il concorso dei risonatori, si hanno le diversità dei timbri e delle vocali, così, concertandosi in modo differente le stimolazioni organiche, si producono le infinitamente moltiformi apparenze delle formazioni psicologiche.

Ma è da vedere, se ciò si possa ammettere veramente; e come, dopo tutto, la cosa, nel campo psicologico, sia da intendersi.

2. — Può ammettersi, che, negli elementi cerebrali, il funzionamento, una volta concepito, duri indefinitamente? Io dimostro, che sì, con una serie di osservazioni nel Capo dodicesimo del mio libro sul *Vero*, alle quali mi rimetto, ritenendo che bastino all'uopo, malgrado che io potessi oggi aggiungerne molte altre, che, non essendo qui necessarie, mi riservo di indicare in un'altra occasione.

Parlandosi poi di durata indefinita, e che possa mantenersi per tutta la vita, non si intende, che, quando non la rinforzino rieccitazioni sopravvenute, non se ne diminuisca via via l'intensità, fino ad un minimo, e magari, in ultimo, ad una, però sempre lontana, scomparsa definitiva.

E non è il caso di trovare inconcepibile il fatto del durare indefinito del funzionamento qui inteso dell'elemento cerebrale, poichè ciò è comune in ogni campo della natura, cominciando dal corpo astronomico e venendo ai minimi elementi materiali, in riguardo dei quali non si dubita che l'atomo dell'ossigeno, per esempio, finchè resta tale (e riteniamo che resti sempre), si mantenga con quel tanto e con quella forma di movimento suo intimo, pei quali ha le proprietà dell'ossigeno e non quelle di un'altra sostanza diversa.

E neanche contrasta il detto concetto, del durare indefinito del funzionamento dell'elemento cerebrale, col fatto del sostituirsi continuo in esso dei materiali, onde è costituito. Questi materiali non possono subentrarvi, che assumendovi la ritmicità di quelli, che ne sono di mano in mano eliminati, come in un vortice dell'acqua, che scorre, quella che vi arriva è investita dal movimento medesimo di quella, che ne scappa via.

3. — E in che si può pensare che consista il suddetto funzionamento? Riporterò prima, per rispondere, qualche tratto del succitato Capo dodicesimo. « La vita degli elementi cerebrali consiste nei moti molecolari, che sono pro-

prj di essi. È da credere, che questi moti si modifichino per l'azione delle stimolazioni producenti la funzione cosciente, e che persistano così modificati, quantunque attenuatissimi, anche dileguata la loro fase cosciente: e sì, che siano poi pronti subito a rinforzarsi di nuovo nella forma medesima ad ogni eccitazione, anche solo intercerebrale, che li affetti. E, sotto questo punto di vista, si potrebbe dire, che costituiscono quella specie di coscienza velata immaginabile nell'uomo adulto, come fondo continuo delle apparenze succedentisi nella coscienza viva propriamente detta. I moti modificati persistenti suddetti sono la base della memoria nel senso psicologico: ma sono la stessa memoria degli organi cerebrali, adoperando la parola nel senso dei fisiologi, i quali chiamano a tutta ragione memoria di un organo la disposizione da esso acquistata per l'esercizio ad una data funzione, fino a considerare (nella teoria della trasformazione della specie) la stessa attitudine organica di una specie superiore, come la memoria ereditaria acquistata per l'esercizio in una specie inferiore (1). Il moto persistente in discorso è da ritenersi un moto ritmico, come, nella natura in genere, quelli ai quali si devono le proprietà specifiche delle cose, e le qualità distinte dei fenomeni; come, nell'organismo in particolare, i diversi ordini di moti vitali ».

Certo non è da confondere ciò che si intende, quando

---

(1) Sicchè così si potrebbe perfino considerare, siccome non altro che una persistenza dei ritmi determinati dall'esercizio nelle specie anteriori la stessa attitudine specifica, che l'apparecchio di un senso ha per le sue speciali sensazioni, e non per quelle producibili mediante gli apparecchi degli altri sensi.

si dice, il movimento di un corpo, ossia un fatto meccanico, con ciò che si intende, quando si dice, l' atto cosciente, ossia un fatto psichico. Ma ciò non esclude, che questo apparisca solamente quando si dia quello.

Che se si domandasse, se il fatto psichico si verifichi sempre, per quanto si attenui il fatto meccanico, intorno a ciò, mancando assolutamente la possibilità della sperimentazione diretta, non si potrebbe che avanzarne la supposizione ; e ciò, da una parte, ragionando, che, trattandosi della stessa specie di attività nervosa, l' effetto di essa debba essere sempre della specie medesima; e, dall'altra, allegando, contro l' obiezione della mancanza della coscienza distinta, la tenuità dell' atto, ond' esso sfugge ad essere rilevato.

4. — Che sarebbe, nell' organismo psicologico, ciò che s' abbia a far corrispondere al risonatore dell' apparecchio meccanico, preso ad esempio, ed all' otturatore di esso? Ecco la risposta. Di ogni elemento fisiologico è proprietà fondamentale comune la irritabilità, per la quale il ritmo speciale di attività dell' eemento si rinforza, quando sia sollecitato da una stimolazione atta all' effetto. Tale stimolazione, trattandosi di un elemento cerebrale, o proviene dall' azione su di esso di altri elementi cerebrali, o da quella di un punto lontano dell' organismo, che vi si rifletta pel tramite dei nervi, che stanno di mezzo. E così il risonatore viene ad essere, o l' elemento cerebrale più o meno vicino, o l' organo lontano comunicante.

E poichè, come insegna la fisiologia, una attività nervosa può inibirne un' altra, in modo che questa sia arre-

stata nel suo funzionamento, in ciò abbiamo l'analogia dell'otturatore del nostro apparecchio meccanico.

5. — Se non che nell'organismo fisiologico la cosa è immensamente più complicata che nell'apparecchio meccanico.

In primo luogo, ciascuno degli innumerevoli elementi del cervello può essere influenzato, o direttamente o indirettamente, da ciascuno degli innumerevoli altri (sia nel modo inconscio della associazione mentale, sia rivelandosi l'azione nel sentimento del volere); e da ciascuno degli innumerevoli punti dell'organismo, i quali, alla loro volta, se sono periferici, sono determinati alla stimolazione, e in modo diverso, dagli innumerevoli oggetti di fuori, che possono agire su di essi; e, se sono interni, la eccitazione, possono produrla, oltre che per se stessi in modi svariatissimi, anche per l'azione su di essi dei medesimi elementi cerebrali, sui quali poi sarà ripercossa con forza molto maggiore. Ed è a questo che alludo in un mio scritto (1), parlando delle passioni, che turbano il cielo della psiche, come la bufera, che infuria nel cielo dell'aria, velando colle nubi il sole, che le ha fatte nascere colla stessa forza de' suoi raggi.

E così, nell'organismo fisiologico, l'attività dell'elemento cerebrale è rinforzabile, non da uno solo, esclusivo e proprio, risonatore, come quella del corista dell'apparecchio

---

(1) *La scienza sperimentale del pensiero.* Nel Vol. VI di queste *Op. fil.* pag. 364-365.

meccanico nostro, ma da infiniti, adattabili, più o meno, direttamente o indirettamente, a tutti.

6. — In secondo luogo, in ciascun individuo è diversa la massa degli elementi cerebrali, sicchè, a parità di eccitazione su di essi, è diversa la somma delle risposte loro. E così pure in ciascun individuo è diversa la quantità degli elementi extracerebrali eccitatori

E, a parità di massa di elementi cerebrali, e di quantità di elementi extracerebrali eccitatori, è diversa l'attitudine a ricevere e a dare l'eccitazione.

E tale diversità si riscontra pure da un periodo all'altro della vita, e da un momento all'altro di essa, per l'individuo medesimo.

E aumenta poi la diversità in discorso, tenendo conto degli stimoli ambienti, che non sono gli stessi da individuo a individuo, anzi variano continuamente per lo stesso individuo.

7. — In terzo luogo, per la circostanza accidentale, che sia stata promossa anteriormente una eccitazione, e in un dato senso, e sopra dati elementi cerebrali, questa riesce in seguito più facile, più pronta, più efficace, che non sia stata prima. E la facilità, la prontezza, la efficacia crescono a misura dell'esercizio continuato, onde nasce l'abitudine, ossia l'attitudine a rispondere ad un minimo di causa.

E, per l'esercizio medesimo, tale rispondenza immediata ha per effetto, che, succedendo per l'eccitazione sopra un elemento cerebrale solo, corrispondono irresistibil-

mente insieme anche gli altri prima insieme fatti agire; sicchè nell'adulto la risonanza non sia mai di elementi isolati, ma di gruppi di elementi, e precisamente di quelli, che accadde, che solitamente fossero fatti risonare insieme.

Questo esercizio, ossia questo addestramento, o è quello iniziatosi spontaneamente dall'individuo, e allora i gruppi insieme pronti suddetti sono un non grande numero; o è quello suggestionato dagli altri per la convivenza e per l'educazione, e allora il numero di essi è immensamente maggiore. Ma con questo, che la qualità di questi gruppi si differenzia in ciascuno secondo la sfera sociale, in cui si trova, e secondo il momento storico della sua esistenza; ossia tale qualità è quella comune agli individui della propria sfera sociale, e agli uomini, che vivono in un dato tempo.

8. — In quarto luogo, un altro ordine di diversificazioni ha luogo in ordine a ciò che diciamo, del corrispondersi a gruppi degli elementi cerebrali, in quanto la facilità, la prontezza, la efficacia dette sopra si producono elettivamente; ossia, non per qualsiasi elemento indifferentemente, ma a preferenza per certe specie di ritmi di essi, che in un individuo siano più favorevolmente predisposti. In un individuo, per esempio, i ritmi auditivi, in un altro gli ottici del colore o della figura, in un altro gli affettivi, o dei rapporti, sia matematici, sia scientifici di qualche ordine, sia meccanici, sociali, economici e via discorrendo.

A proposito di che molte cose sono da osservare. Primo, che il gruppo prevalentemente rispondente è inibitivo rispetto agli altri, sicchè questi possono rispondere solo più

raramente, più difficilmente, più debolmente ; e si ombreggiano subito nella concorrenza colla spontaneità prevalente.

Secondo, che gli stessi gruppi così facilmente sopprimibili, pure nella tensione loro leggera ed effimera, possono funzionare da risonatori per rispetto ai prevalenti, facendone rispondere vivamente ciò che sia in qualche modo analogo al tenore loro.

Il fatto, qui indicato, del ridestamento operantesi così anche di lontano per la somiglianza o l' analogia dei ritmi, che si nota facilmente pei gruppi prevalenti fra loro, è da rilevarsi anche per l' influenza esercitata su questi dai gruppi meno attivi, i cui ritmi speciali molte volte determinano il risaltare a preferenza di ritmi analoghi dei primi. Il poeta scrive il libretto dell' opera da musicarsi. Il musicista è ispirato a trovare i ritmi musicali da annettervi dai ritmi, per quanto lontanamente, analoghi dei versi e delle idee espressevi ; da questi ritmi, che sono dei risonatori determinanti delle rispondenze dei gruppi psichici predominanti in esso. L' idea dell' amore ridesta quella della voce del tenore ; l' idea di un misfatto atroce, quella della voce del basso. L' idea del chiaro di luna predispone al concepimento di un ritmo lento e leggero ; l' idea della lotta, a quello di un ritmo concitato e forte. E, secondo che coll' idea del chiaro di luna, o della lotta, si accompagnano questi pensieri o quelli, anche il ritmo relativo si atteggia, si vivifica, si adorna e si trapunta in diverse maniere. E così si spiega la traducibilità in note musicali del cicaleccio delle comari, dell' infuriare della bufera, del tumultuare di una passione, e via via. Analogamente si pensi

per tutti gli altri generi di specialità di gruppi predominanti.

9. — In quinto luogo, nell' ordine dei fatti accennati, il risveglio, per l' andamento comune, è dei gruppi e dei ritmi già posseduti dal suggestionamento dell' ambiente, del quale dicemmo sopra. Ma in casi meno frequenti, e più nei rari ed eccezionali, si dà, che nel risveglio medesimo, per l' incontro fortuito delle apparenze accidentalmente ritornanti, si formi, come nei rivolgimenti del caleidoscopio, una combinazione nuova di queste, che, come tale, interessi in modo particolare, e quindi si fissi poi fortemente nella immaginativa dell'individuo, determinandovi un orientamento speciale dei gruppi e dei ritmi appresi dall' ambiente, e divenendo una novità, che sia poi appresa dagli altri, e un organo nuovo della potenzialità artistica, scienfica, e via dicendo, del tempo, e così un progresso della coltura.

E su questo facciamo diverse osservazioni. Primo: la creazione nuova è possibile solo mediante il sottostrato dell' apprendimento suddetto, e come un distinto nuovo di questo indistinto sottostante; sicchè la novità non può essere (e di gran lunga) del pensiero tutto quanto, ma solo di un motivo, atto al più a produrre in una certa ampiezza un orientamento speciale di ciò che già si possiede, o, se vuol dirsi, una certa riforma del solito precedente.

Secondo: nello stesso individuo eccezionale e raro, nel quale è sorta e si è fissata, come polo orientatore, la forma nuova, questa può modificarsi tanto o quanto da un periodo all' altro della sua vita; onde, le maniere successive degli

artisti, e le variazioni nel loro sistema scientifico dei pensatori, e così via per tutte le altre specialità di prevalenze mentali.

Terzo: la eccezionalità in discorso conviene poi interamente colle leggi superiormente esposte, risultando unicamente dal quale e dal quanto variato dei coefficienti già indicati della formazione psicologica; che dicemmo essere, per parte degli elementi cerebrali (o dei coristi), la massa, superiore alla normale, di essi (per lo più solo quanto a qualche specialità loro), l'attitudine loro maggiore ad essere attivati, e quanto alla intensità e quanto alla durata del funzionamento, e (cosa anche da considerarsi, e in prima linea) la predisposizione speciale organica privilegiata delle vie intercerebrali di diffusione delle eccitazioni e di richiamo lungo le medesime, e in ampiezze più grandi e con persistenza del funzionamento maggiore; e, per parte degli stimolanti (o dei risonatori), analogamente: tenendo pur conto dei fatti nuovi, che avvenga, che li sollecitino dall'esterno inopinatamente. Colle gradazioni relative ai suddetti coefficienti si rende poi anche ragione della gradazione in generale della potenza psichica, tanto diversa da individuo a individuo, e che va dalla più semplice e volgare attitudine conoscitiva a ciò che si chiama (passando da grado a grado) l'intelligenza, il talento, l'ingegno, il genio.

10. — Nel che poi è da osservare, che il quale e il quanto superiori alla media comune si può riscontrare, non solo nella persona in condizione fisiologica, ma anche in chi versi, sia momentaneamente sia stabilmente, in condi-

zioni patologiche. Colla condizione fisiologica la prevalenza forte di una specialità di funzionamento si ha senza la deficienza turbatrice anormale delle altre specialità. Tale deficienza si ha invece colla condizione patologica; e ciò per l'imperfezione, o momentanea o stabile, di certe ragioni di attitudini, o pel turbamento e per la inibizione troppo forte, che in questa condizione siano soggette a subire le attitudini normali dal funzionamento prevalente.

Ma si noti poi anche (ed è essenziale a notarsi), che la prevalenza in discorso, avendo per effetto delle formazioni psicologiche eccezionali, può darne di regolari ed anche di irregolari; geniali le prime, stravaganti o pazzesche le seconde.

Le formazioni eccezionali regolari si possono avere anche con un organismo, nel quale, per la sua anormalità, o rispondono con forza e vivezza più che ordinaria certi ordini di organi cerebrali, o si producono nei visceri delle tensioni esagerate, che influiscano su quelli come risonatori più potenti, e sì da inibirsi, o essere addiritura soppresso, il funzionamento normale del resto, determinandosi così il caso dell'individuo, che, zoppicando mentalmente per altri versi, in un campo speciale abbia intuizioni geniali.

Sono poi le formazioni stravaganti o pazzesche del tenore di quelle del sogno, che nel sonno si verificano anche nell'uomo normale, perchè, dormendo, si sopprimono in parte le energie cerebrali, rimanendo senza la briglia, che li regga e li accordi, i funzionamenti sporadici di quelle, che qua e là, tanto o quanto si riattivano, come succede anche nella veglia nel caso delle alterazioni mentali.

Una condizione mentale analoga a quella del sogno, colla prevalenza di cui discorriamo, può aversi anche trattandosi di formazioni psicologiche regolari; la condizione, cioè, della distrazione, del rapimento, dell'estasi, onde, inibito, per la stessa prevalenza, il funzionamento di tutti gli altri ordini di rappresentazioni, perfino sotto la stessa impressione esterna, l'ordine prevalente si trova in uno stato di forte e durevole erezione, durante la quale le rappresentazioni relative si succedono l'una all'altra, essendo le une dei risonatori per le altre; e ondeggiano, oscillando dalle successive alle anteriori; e si mescolano, e si combinano ora in un modo ora in un altro, come nel caleidoscopio, che si vada continuamente agitando e travolgendo.

E la regolarità, di cui discorriamo, qui può mantenersi in quanto all'individuo non manchi, non venga meno e serva ciò che si dice, il senso comune, il criterio sano, il buon gusto. E cioè, in quanto il sentimento prodotto dalle rappresentazioni mano mano sorgenti riesca piacevole o disgustoso; onde, secondo la legge fisiologica generale, si accarezzino e si mantengano quelle che riescono grate, e si tenda ad inibire e a sopprimere quelle che riescono ingrate.

11. — E gioverà, a spiegarmi meglio su questo, che riporti qui ciò che scrissi in altra occasione (1) a questo proposito. « Un pensiero, che apparisca nella coscienza, è

(1) Al paragrafo XX della Parte III del mio lavoro sul *Fatto psicologico della percezione*, inserito nel Vol. IV di queste *Op. fil.*

un termine di apprezzamento dell' uomo, come un oggetto, che faccia la sua impressione sopra di un senso. L' uomo può trovarlo indifferente, vero o falso, buono o cattivo, piacevole o disgustoso, bello o brutto. Ne viene, che l' uomo si comporta collo stesso suo pensiero come con un oggetto materiale, che impressiona il senso; che si ritiene e si accarezza, se è gradito, e si rigetta se non lo è. Colla sola differenza, che, dove, trattandosi degli oggetti impressionanti il senso, il ritenere e il rigettare si fa coll' opera dei muscoli, trattandosi invece di un pensiero, il ritenerlo e il rigettarlo si fa coll' opera dell' attività dell' attenzione ».

« Come un oggetto materiale può fare un effetto sul senso del gusto estetico dell' artista, così anche una rappresentazione puramente mentale. L' artista, alla fantasia del quale sia sovvenuta una rappresentazione, che faccia un effetto sgradito al suo gusto estetico, cerca di liberarsene, come la lingua vuol liberarsi da un cibo disgustoso. E il contrario avviene nel caso inverso. Una fantasia esteticamente piacevole si coltiva, come si rimescola sulla lingua il cibo, che fa piacere ».

« Avendo l' artista una fantasia piacevole, più cose possono darsi. Può la fantasia essere trovata difettosa esteticamente in alcune parti: e il difetto sentito provoca la integrazione conveniente mercè il richiamo di concetti estetici opportuni, già posseduti dall' artista in forza della sua educazione nell' arte. Nel che l' artista fa come il cuoco, il quale, preparato che abbia un cibo, lo assaggia e lo trova buono, ma un po' insipido; e allora gli aggiunge un po' di sale. Può la fantasia essere trovata indistinta qua e là; e ciò provoca la integrazione di essa, mediante le

parti complementari opportune, in modo analogo al precedente. Nel che l' artista fa come il fotografo, il quale aggiunge coll' opera del pennello i tratti non espressi nella immagine fotografica. Può da ultimo la fantasia essere trovata piacevole al gusto estetico in parte sì e in parte no; e ciò provoca la sostituzione di parti belle a quelle che non lo sono; il che può condurre ad una riforma totale della fantasia primitiva, per la ragione che le parti nuovamente trovate possono, alla loro volta, eccitare un richiamo di altre più convenienti, discacciando quelle stesse, in grazia delle quali erano state richiamate. E il lavoro mentale può rifarsi più volte, e cioè, infino a tanto che ne sia risultata una rappresentazione adeguata alle esigenze del gusto dell' artista, avido della propria soddisfazione estetica. Nel che succede all' artista come nel processo di perfezionamento di un motore meccanico, che, foggiato ad una maniera alla prima, per via di successive riforme, riesce alla fine di una forma ben diversa dalla invenzione prima ».

« Che se alcuno osservasse, che il più delle volte l'artista, per correggere, completare, riformare la sua fantasia primitiva, ha bisogno di esprimerla materialmente con un abbozzo fatto in qualche maniera, ciò, anzichè contraddire al nostro asserto, lo confermerebbe. L' artista esprime materialmente la sua fantasia solo perchè l'abbozzo impressionante il senso lo aiuta a rinforzare e a tener ferma la rappresentazione, che nella fantasia fosse non abbastanza viva e troppo fugace: precisamente come il computista, il quale si aiuta colle cifre scritte sopra un foglio di carta, se non gli regge la mente nel fare il conto col solo suo pensiero ».

« E dalle cose dette apparisce, che l'arte, per le sue operazioni sopra descritte, esige due cose; il gusto estetico naturale e perfezionato dalla sua ginnastica educativa atto a cimentare il pensiero artistico, e a stimolare il lavoro integrativo e sostitutivo della fantasia dell'artista fino alla sua soddisfazione: e la copia delle formazioni mentali estetiche, che si trovino già pronte nella mente dell'artista per essere richiamate nell'opera suddetta della integrazione e sostituzione della rappresentazione spontanea accidentale ».

« Per ciò poi l'arte propriamente detta appartiene, non all'infanzia della vita di un uomo e della coltura di un popolo, quando il lavoro psicologico consiste ancora tutto nell'acquisto e nell'approntamento primo del materiale della immaginazione, e a far nascere e maturare, per l'azione di essa, il gusto estetico: ma appartiene all'età più matura delle formazioni rappresentative già apprestate ed esteticamente sperimentate e del gusto già esercitato, e non ancor logoro dall'abuso, che poi va corrompendolo nell'età che declina ».

« Allo stesso modo, negli altri campi dell'attività mentale, l'uso e la valutazione retta dei dati della esperienza tanto più sono perfetti quanto più la mente ebbe il tempo e l'occasione di prepararsi i distinti integrativi e quindi i criterj dell'utile e del vero ».

12. — Ed ora, da ultimo, vediamo, come alla combinazione dei risonatori dell'apparecchio meccanico preso ad esempio, dalla quale risulta la diversità dei timbri e delle

vocali, si ha da intendere che corrisponda nell' apparecchio fisiologico la combinazione delle stimolazioni organiche, dalla quale risultano le infinitamente moltiformi apparenze delle formazioni psicologiche.

Come la totalità del fatto di un timbro o di una vocale risulta dalla combinazione, variabile a piacimento, delle risonanze, cavate per mezzo dei relativi risonatori, di diversi coristi, così la totalità della rappresentazione mentale è una totalità di combinazione del funzionamento di una infinità di elementi, che agiscono ciascuno per sè e per proprio conto: essendo una pura chimera volgare e sfatata dalla scienza quella, onde si riteneva, che il pensiero sia dato dal sorgere diretto e intero e dall' accamparsi nella coscienza delle idee, che siano altrettante entità eternamente tali, tutte d' un pezzo, irreducibili l' una all' altra, sotto ogni riguardo indecomponibili, ed elementi cogitativi ultimi. Si sa ormai essere questa credenza tanto ingenua quanto quella di chi pensasse, che non fossero mere combinazioni momentanee di suoni le totalità musicali sorgenti dal pianoforte e dall' orchestra.

Ciò io a lungo ho illustrato nei miei libri (per esempio, nella Parte prima di quello sulla *Unità della Coscienza*), nei quali si mette in chiaro (1), che l' elemento della coscienza, non è un elemento assoluto, ma è un composto di unità più piccole, che lo costituiscono; che gli elementi della coscienza, ossia gli elementi della psicologia, sono quelli che si chiamano, le sensazioni elementari; che la

---

(1) Vedi l' *Unità della Coscienza*, nel Vol. VI di queste *Op. fil.* pag. 33.

sensazione elementare è l'elemento della psicologia, perchè l'analisi psicologica non può andare oltre di essa, e perchè la sua assunzione dà la ragione della funzione mentale; che le unità psicologiche più complesse si ottengono per la semplice *reduplicazione* delle unità psicologiche meno complesse; che la *specificazione* delle unità psicologiche si ottiene per la sola reduplicazione dei loro elementi; che i generi fondamentali della specificazione psicologica sono i due, dei coesistenti e dei successivi, ossia dell'essere e dell'agire, o della cosa e dell'azione, o dello spazio e del tempo, sicchè le due forme mentali dell'essere e dell'agire e le equivalenti non sono, se non reduplicazioni diverse di elementi identici; che nel fatto cosciente non si ha, in ultima analisi, se non una *ripetizione ritmica* di momenti psichici, dei quali esso fatto è la somma; e che l'*intensità* della coscienza nel fatto medesimo è proporzionale alla quantità di movimento sviluppantesi nella detta ripetizione.

Pur tuttavia nel funzionamento dell'apparecchio fisiologico si ha una differenza con quello dell'apparecchio meccanico; e una differenza in questo, che nell'apparecchio meccanico gli elementi ultimi, ossia i coristi e i risonatori, agiscono sempre isolatamente uno per uno, e solo quando siano, ciascuno direttamente, fatti funzionare, mentre invece nell'apparecchio fisiologico gli elementi cerebrali e i punti organici stimolanti finiscono, per l'esercizio, col funzionare a gruppi; e sì, che il funzionamento di un gruppo intero possa aversi colla semplice eccitazione di un solo elemento del gruppo, e un gruppo intero possa

esercitare la sua azione stimolatrice sopra altri gruppi interi in modo analogo.

Come fu già indicato sopra, l'esercizio determina una estrema facilità di risveglio degli elementi fatti funzionare insieme, per cui, eccitatone uno, si scuotono insieme gli altri, che gli furono compagni precedentemente, ottenendosi così una mentalità complessa, che va diventando più e più stabile, come se fosse una individualità originaria unica, mentre è solamente una composizione gradatamente formatasi.

E lo stesso avviene poi, non solo rispetto all'elemento, che scuote il suo gruppo, ma anche rispetto al gruppo intero, che scuote gli altri gruppi analogamente associati, dando origine a mentalità via via più complesse, e risorgenti insieme, come se fossero unità originarie.

Ciò ho chiarito a lungo nel mio libro della *Unità della Coscienza*, parlandovi della *Confluenza mentale*, dove ho fatto vedere, come il mondo mentale, di tratto in tratto, si trasforma tutto quanto insieme, variando quello, che io chiamo il *Registro fisiologico*, ossia lo stato generale momentaneo dell'organismo, alterabile tanto facilmente, per la condizione variabilissima dei visceri, per una bevanda, per una sensazione nuova, per un pensiero accidentalmente ricorrente; questo registro fisiologico, che è il concerto stimolatore di una infinità di punti dell'organismo, come si trovano disposti in uno stato di esso; di tale infinità di punti, che, come spiegammo, è una infinità di risonatori. E a somiglianza del fatto meteorologico, nel quale le apparenze del cielo in una data ora del giorno corrispondono a certe indicazioni speciali simultanee del

barometro, del termometro, dell' igrometro, del fotometro, dell' anemometro, dell' ozonometro, del magnetometro.

13. — E con ciò più concretamente possiamo ora renderci conto del fenomeno dell' ispirazione, pel quale già demmo indicazioni preparatorie sopra.

La naturale inclinazione, avvalorata dal lungo esercizio anche inconscio (e in grandissima parte lo è sempre), in ordine a una data specie di lavoro mentale, fa che un avviamento psicologico finisca ad essere predominante nel mondo della coscienza e come una ossessione di essa, e prontissimo a rifarsi (arricchendosi intanto poi anche di nuovi dati, di nuove applicazioni, di nuove vedute e divinazioni) alla minima occasione eccitatrice, anche a quella, che sembrerebbe la più lontana, anche, e il più delle volte, inavvertita, e polarizzandosi sempre in modo nuovo, come porta il caso, sempre variato, del risorgere: onde poi una formazione emersane va diventando sempre più polimorfa, assumendo tanti aspetti, tanti atteggiamenti, tante guise di disporsi e di snodarsi, quante sono le insorgenze dei pensieri collaterali, quanti i concerti dei sentimenti impellenti, quanti i ritmi dei moti ridestati negli organi, quanti i fatti esterni, che si dà che si sperimentino, quante e quali le intermittenze delle attività cerebrali e viscerali impegnatevi.

E nell' uomo di genio, che è tale per la capacità e la tempera e la predisposizione associativa speciale e privilegiata degli elementi cerebrali e di quelli viscerali, appassionati anche in modo morboso, il predominio suddetto lo mantiene in uno stato quasi allucinatorio, onde la forma-

zione che lo occupa, e fa che vi sia assorto, e vi persista con paziente ed invitta costanza di riflessione, gli dura viva nella mente anche senza la stimolazione attuale del senso; e sì, che egli se ne compiace, rifuggendo, nella solitudine della sua estasi, da ogni cosa, che ne lo distragga, e godendo di palleggiarla, di vedersela danzare davanti nella sua fantasia, col miraggio incantevole della sua iridescenza, onde si presenta in forme sempre nuove **come augelli sorti di riviera..... fanno di sè or tonda or altra schiera** (1). A questo mi faceva pensare il poeta leggendone là dove dice: **È color dell' erba, che viene e va, e quei la discolora per cui ell' esce della terra acerba** (2); e là dove dice: **Ed ecco intorno, di chiarezza pari, nascere un lustro sopra quel che v' era, a guisa d' orizzonte che rischiari** (3); e là dove dice: **E mischiâr lor colore; nè l' un nè l' altro già parea quel ch' era** (4).

E così, travolgendosi per tante guise la prospettiva mentale, viene poi una volta il momento di una visione nuova inaspettata, **come fuoco di nube si disserra** (5), di una somiglianza o di una analogia impreveduta, di un rapporto prima mai non apparso, di una conseguenza imprevista, di una novità di cosa o di effetto, che attrae e discaccia il consueto fattosi già noioso, di una combinazione non mai prodottasi innanzi, di una integrazione nuova, della emergenza chiara e distinta di una forma recondita

---

(1) Dante, Par. XVIII, 73, 75.
(2) id. Purg. XI, 115-118.
(3) id. Par. XIV, 67-70.
(4) id. Inf. XXV, 59-60.
(5) id. Par. XXIII, 40.

e trascendente prima involta e ai più inafferrabile, possibile così alla mente privilegiata, quando, come dice il poeta (1), **peregrina più dalle cure e men da' pensier presa, alle sue visïon quasi è divina.** A questa mente privilegiata, che è come l' occhio armato del telescopio e del microscopio per discernere nell' invisibile vicino e lontano.

Per ciò io una volta (2) scrissi del pensatore, con parole applicabili analogamente ad ogni altra specialità geniale, quanto segue: « Il pensatore .... ama la solitudine, perchè di nulla più si compiace, che della vita del pensiero. Solo co' suoi libri, si riflettono nel suo spirito, come in ispecchio, le idee dei tempi passati. Solo in mezzo ai campi, la natura ne tocca i sensi colla magia delle sue voci, piene di misteriosa dolcezza; il pensiero rampolla più vigoroso nella sua mente fatta quasi profetica. Nessuno è testimonio del lavoro, che in essa ferve. Quando un qualche grande concetto d' improvviso le si presenta, corre un fremito per tutta la persona, il cuore batte più forte, e si fa ansante il petto. Nulla quasi traspare al di fuori, se non che gli occhi con insolito lampo si volgono al cielo, il passo si arresta, e la mano si leva, con un gesto pieno d' imperio, involontaria ed istintiva espressione della virtù di quel vero, che dentro gli ragiona. Qualche stilla d' inchiostro basta a fissare quel concetto alla breve pagina di un libro, nel quale resta per poco sepolto. Ma di là presto vola per gli occhi e si insinua nella mente di altri uomini e vi si asside, arbitro dei giudizj e delle azioni. Tal che

---

(1) Dante, Purg. IX, 16-18.

(2) Nello scritto su *Pietro Pomponazzi*, inserito nel Vol. I di queste *Op. fil.* pag. 51.

questo pensiero, che, nascendo la prima volta, fu un fatto meno sensibile di una foglia, che cade da un albero all'autunno, finisce talvolta coll' avere effetti assai più grandi, che lo sforzo romoroso e terribile di un esercito intero: il quale, anzi, in nulla si risolve, se non serve alla propagazione e alla effettuazione di un' idea ».

XXI.

L'INDISTINTO E IL DISTINTO

NELLA FORMAZIONE NATURALE

(Scritto pubblicato nella *Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini* di Bologna del Gennaio del 1900).

Il professore Adolfo Faggi della Università di Palermo ha voluto essermi tanto benevolo da concorrere con uno scritto col titolo *I principj filosofici di Roberto Ardigò e la Psicologia*, alla compilazione di un volume, col quale i comuni amici nel 1898 si compiacquero di solennizzare il compimento del settantesimo anno della mia età. Assai io mi sono felicitato del prezioso contributo del filosofo valentissimo. Di quel lavoro tanto pregevole gli sono e gli sarò sempre grato. E lo sono e lo sarò anche perchè in esso è venuto pure infine ad esporre alcune sue considerazioni critiche sulla mia dottrina dell'Indistinto e del Distinto in relazione alla Formazione naturale. È bene una bella fortuna per uno che pubblica dei libri, che vi siano delle persone competenti nella materia, come è certamente e in modo notevole il prof. Faggi, che li esaminino e mostrino, con ragioni non trascurabili, dove stimino di non poter convenire, dando così occasione all' autore o di ricredersi, o di correggersi, o di spiegare meglio e ulteriormente il proprio intendimento, e in modo da liberarlo da quelle

ombre di dubbio, che per avventura, ne velino il significato vero. E io quindi avrei mancato al mio dovere di scrittore coscienzioso, avrei mostrato una indifferenza poco rispettosa verso il prof. Faggi, avrei infine lasciato credere di non apprezzare come meritano i suoi autorevoli giudizj, se mi fossi astenuto di riflettere, con quanta attenzione mi fosse dato, sopra di essi, e di vedere, dato che in fine non consentissi con lui, quali fossero gli schiarimenti, mediante i quali potessero essere levate le difficoltà da lui messe innanzi. E ciò, che così doveva, ho fatto. Riflettei, come si vedrà appresso, e ritenni di avere trovato degli schiarimenti alla mia dottrina non inopportuni, e mi decisi a pubblicarli, augurandomi e sperando che siano apprezzati, o almeno tollerati, in quanto non intendo con essi menomamente di venir meno alla riverenza dovuta al valore del critico sagace e benevolo.

Per la maggiore chiarezza, ho distribuito i miei rilievi così, che, riportata prima separatamente ognuna delle tre osservazioni fattemi, a ciascheduna poi facessi seguire ciò che ho creduto che fosse da considerarsi intorno ad essa.

Osservazione prima (1). — « L'Ardigò accusa l'Omogeneo dello Spencer di non portare in sè la ragione dell'Eterogeneo che da lui scaturisce. Ma intanto non pare si trovi all'Indistinto altra ragione del suo esser tale se non la impossibilità della nostra mente di distinguerlo. L'Indistinto è così conosciuto solo dal lato negativo e non dal lato positivo, cioè in quanto possa produrre realmente, di per sè, dei Distinti. L'Indistinto, in altri termini, non può diventar Distinto che per via di una mente, che, per conoscerlo, lo distingua; ma allora la distinzione non muove più dall'Indistinto, sibbene dalla mente che distingue. Nè è più vero quello che viene a

(1) *Nel 70° anniversario di Roberto Ardigò.* Torino, f.lli Bocca, 1898. p. 37-38.

dire l'Ardigò, che è un distinto e un indistinto nel pensiero, perchè c'è un distinto e un indistinto nelle cose; ma si dovrebbe dire, che c'è un distinto e un indistinto nelle cose, perchè c'è un distinto e un indistinto nel pensiero. Ma, risponde l'Ardigò, delle cose non si può sapere altro che quello che ci dice il pensiero — Voi siete dunque un idealista, per cui *esse* = *percipi*? — No, replica l'Ardigò: io non sono un idealista, io ammetto la realtà del mondo esteriore come tutti gli uomini; anzi la filosofia positiva che io professo è la sola che possa confutare durevolmente l'Idealismo. E infatti egli mostra che l'Intelligenza non è un *prius* ma un *posterius* nell'evoluzione delle cose, che perciò il pensiero è una *formazione naturale* come il sistema solare. Se si dice che ogni spiegazione è una distinzione, e di spiegazione in spiegazione arriviamo a un che inesplicabile cioè indistinto, bisognerà aggiungere, *per noi*; e allora l'indistinto è un concetto puramente limitativo, come la *Cosa in sè* del Kant, col quale non si può spiegare la produzione dei distinti: come il pesce, che nuota nella vasca e urta contro le pareti, non potrebbe, se per un momento si domandasse il perchè delle cose, ricercar nelle pareti la ragione dell'acqua in cui si muove ».

Delle nubi d'inverno oscurano il cielo e da esse si formano e cadono delle stellette di neve. La nube qui è l'indistinto, e la stelletta di neve, che ne proviene, è il distinto corrispondente. La vista mi rivela la nube, e cioè l'indistinto: la vista medesima mi rivela la stelletta di neve, e cioè il distinto. E così l'indistinto e il distinto vengono a trovarsi nella mia mente, e come tali, perchè, come tali, si trovarono nelle cose. E così sta quello che dico io. Il distinto della stelluccia di neve si è formato, indipendentemente dal mio pensiero, che non ha fatto altro che apprenderlo, come si è formato dall'indistinto della nuvola. E la mente, apprendendo l'indistinto, che è la nuvola, lo fa, non negativamente, in quanto sia l'opposto del distinto, che è la stelluccia di neve, ma positivamente per se stesso, come quella data cosa, di una data forma, di un dato colore, e via dicendo; e indipendentemente dal sapere del

suo opposto del distinto della stelluccia. Dunque non è vero, che l'indistinto sia conosciuto solo negativamente, solo in quanto non è il distinto, che ne può provenire. Conoscendoli già entrambi, e pensando che la stelletta di neve proviene dalla nuvola, per questo rapporto, chiamo distinta la prima e indistinta la seconda; come, avendo visto prima un cavallo, che ho così conosciuto positivamente, e vedendo poi una pecora, che vengo pure a conoscere positivamente, in seguito, confrontandoli insieme, dico *grande* il cavallo e *piccola* la pecora. Anzi, come, il cavallo, lo dico grande in confronto colla pecora, se poi lo confronto coll'elefante, lo dico, alla sua volta, piccolo. Come faccio colla nuvola, che chiamo indistinta in confronto colla stelluccia di neve, che da essa procede, e chiamo poi, invece, distinta in confronto coll'invisibile vapore diffuso nell'aria, dal quale essa, alla sua volta, si forma. Sicchè poi, se posso concepire la nuvola anche come un distinto, e il distinto è ammesso, che si conosca positivamente, anche da ciò emerge, che si conosca positivamente qualunque indistinto, che sempre, analogamente si può concepire, mutato il rapporto, come distinto. Che più? Qualunque distinto è alla sua volta un indistinto relativamente al distinto ulteriore che se ne può avere. In modo quindi che, se valesse l'osservazione del Faggi, che si conosca positivamente solo il distinto, non si potrebbe più dire di conoscere alcuna cosa positivamente, non essendoci nulla che sia solo distinto.

A differenza dello Spencer, io pongo nell'indistinto una molteplicità che sia la ragione dell'Eterogeneo, che ne scaturisce. La pongo, perchè solo così mi posso spiegare lo scaturire medesimo. Le molecole acquee costitutive della

nuvola, sopra accennata, vi si trovano allo stato di vapore condensato, e quindi discontinue e agglomerate confusamente. E da ciò, la specialità dell'essere nella nuvola stessa, onde la dico indistinta in confronto colla specialità della stelluccia di neve, nella quale le molecole medesime si solidificarono insieme nella forma regolare di aghi bianchissimi incrociati insieme con divergenze di sessanta gradi. Anche nello zolfo liquido le molecole sono del pari discontinue e agglomerate confusamente. Ma questo, solidificandosi, dà cristalli prismatici, e quindi diversi affatto dai cristalli della neve. E come ciò? Vuol dire, che gli atomi delle molecole del vapore hanno in sè, nell' indistinto della nuvola, dei modi di movimento, onde sono portati a collegarsi nelle stelluccie esagonali del distinto della neve; dei modi diversi da quelli degli atomi dell' indistinto dello zolfo liquido; dei modi diversi, aventi per conseguenza la formazione distinta dei solidi prismatici, non uguali a quelli della neve. Se anche questi movimenti, come si trovano nel vapore della nuvola, e nel liquido dello zolfo, ve li vedessimo, ancora, malgrado questo, chiameremmo indistinta la nuvola, e indistinto lo zolfo liquido; ancora malgrado questa cognizione, che così non è quella, come mi fa dire il Faggi, che costituisca secondo la mia dottrina la indistinzione. Dalla luce bianca e indistinta del sole si forma il distinto del rosso nella rosa, e quello del verde nelle foglie. Ciò mi fa ricordare, che nell' indistinto della luce bianca si trovano già confusi insieme tanto il rosso quanto il verde. Mi fa ricordare ciò, senza che per questo la stessa luce bianca cessi per me di essere un indistinto reale. In questo secondo caso sono a cognizione di quella ragione

dell' emergere dell' Eterogeneo, che esiste nell' indistinto, onde proviene. Non la conosco nel primo caso, ma la suppongo per induzione, poichè sempre la trovo nell' indistinto ogni qual volta mi è dato di scoprirla.

Tutto il ragionamento del Faggi dipende evidentemente da una interpretazione di un mio asserto non corrispondente all' intento mio. Bene egli ricorda (1) che, mentre lo Spencer ha tolto il suo concetto dell' Omogeneo e dell' Eterogeneo dalle scienze biologiche, io, invece, (come dico espressamente nei miei libri) sono stato guidato al mio dalla osservazione psicologica. Bene ricorda ciò; ma non interpretando la cosa come la intendo io. La sua interpretazione è, che io per ciò dicessi distinto, dove posso veder dentro, e indistinto dove non potessi vedere. No. Per me il distinto e l' indistinto sono tali per sè, sia che vi veda dentro o che non vi veda. Il mio aver concepito i due opposti così denominati significa solamente, che, mentre nella teoria dello Spencer, in forza dell' analogia da lui seguita, sono considerati solamente i fatti della natura esterna, nella mia sono considerati anche quelli della psiche, riuscendo essa quindi ad abbracciare tutta la natura, tanto quella del di fuori quanto quella del pensiero umano, che è natura anch' esso. Abbraccia, come dico, la mia teoria tutta la natura, ossia il mio pensiero è atto a trovare delle formazioni indistinte e delle formazioni distinte, che sono tali per sè, tanto nel mondo di fuori quanto in quello di dentro. È atto a trovare là e qui queste formazioni, che,

---

(1) Ivi, pag. 31.

per esso, restano sempre tali, come sono in sè, e quando riesce a vedervi dentro, e anche quando non riesce.

Tolto così l'equivoco, non resta più luogo alla questione, che fa il Faggi dell' idealismo, che qui non può entrare affatto, dal momento che nella mia dottrina il pensiero non crea il distinto e l' indistinto, ma lo trova bell' e fatto, e dentro e fuori di sè; e non è più attendibile l' analogia che si voglia porre tra il mio Indistinto e l' Inesplicabile o la Cosa in sè di Kant, per dedurne, che io venga a spiegare i fatti per ciò che alla fine non si conosce, come il pesce, che ricerchi la ragione dell' acqua in cui si muove, nelle pareti della vasca in cui va ad urtare.

Osservazione seconda (1). « L' Ardigò contrappone l' indistinto oggettivo all' indistinto soggettivo. Ma un indistinto in sè, un indistinto assoluto non si può legittimamente porre, perchè una mente superiore alla nostra potrebbe ancora distinguerlo. Indistinto oggettivo sarà dunque quello che noi non possiamo ulteriormente distinguere, indistinto soggettivo quello che noi possiamo, volendolo, distinguere ancora. Ora il vero indistinto oggettivo è per noi la nebulosa, perchè da noi assolutamente indistinguibile: ma l' indistinto di una catena di montagne, è già un indistinto oggettivo, perchè in sè è già distinto, e, se io voglio, lo posso infatti distinguere; invece per l' Ardigò dovrebbe essere un indistinto oggettivo. E indistinto soggettivo sarebbe per lui l' idea. Ma è veramente l'idea un che indistinto? Il carattere proprio dell' idea non è quello di essere indistinto o indeterminato (nel qual senso di indeterminato intende l' Ardigò più specialmente l' Indistinto dell' idea, e ciò perchè i molti elementi, che le appartengono e in lei si succedono variabilmente e instabilmente, s' incontrano in una coscienza simultanea solamente di alcuni fra di loro); il carattere proprio dell' idea è piuttosto quello di essere generale. Ora ciò che è generale non è sempre indistinto o indeterminato. La veduta di una catena di montagne è generale perchè complessiva, ossia perchè non si ferma ai particolari; ma l' idea è generale in un significato alquanto diverso, ossia perchè può applicarsi a una moltitudine di casi particolari, rappresentando, riuniti in un gruppo, gli

(1) Ivi, pag. 38.

aspetti simili di questi. La mia idea di cavallo è fatta di ciò che vi è di simile in tutti i cavalli. Ma, anche volendo considerare l'idea come un indistinto, bisognerà notare (e l'Ardigò stesso lo nota) che essa è un indistinto *sui generis*, perchè *fatto espressamente da noi*, con elementi ossia con distinti che già possedevamo ».

Che il Faggi abbia interpretato in quel modo, non corrispondente al mio intento, che ho detto sopra, apparisce ancor più da questa sua Osservazione seconda, nella quale mostra di ritenere, che io ponga, che l'indistinto non sia tale per sè, ma solo in quanto la mente non arrivi a vedervi dentro, e a renderselo per tal modo distinto. Onde poi possa essere distinto oggettivamente ciò che sia soggettivamente indistinto. Per me, invece, il dato indistinto è tale assolutamente; ed è tale assolutamente il dato distinto. Il dato indistinto è tale, tanto per sè quanto per la mente che ne ha l'apprensione; e così dicasi del distinto. Il dato indistinto (e così pure il distinto) può essere un dato rilevato nella natura esteriore, ovvero anche un dato rilevato nel mondo della psiche, e come un oggetto naturale tanto là quanto qui. Là, un oggetto della natura esteriore, qui un oggetto, pur naturale, ma riscontrato tra le formazioni psicologiche. Oggettivi dunque, in questo senso, l'uno e l'altro. E non l'uno oggettivo e l'altro soggettivo, con che si significherebbe tutt'altro, come verrò in seguito a mettere ancora più in chiaro.

Quando colla mia mente sono arrivato a persuadermi, che il colore bianco del sole (del quale dicemmo, in seguito alla Osservazione prima) ha in sè tutte quante le onde luminose, colle quali si può, isolandole, avere separatamente tutti i diversi colori, con ciò non l'ho reso di-

stinto. Anche così il bianco medesimo resta per me un indistinto ; e la mia cognizione della inclusione in esso delle diverse onde luminose mi serve, non a renderlo distinto, ma solo a spiegarmi, come dall' indistinto di esso possa emergere il distinto del rosso, del verde, e via dicendo. Secondo il Faggi io insegnerei, che *indistinto oggettivo* sia *quello che noi non possiamo ulteriormente distinguere, e indistinto soggettivo quello che noi possiamo, volendolo, distinguere ancora.* Tutt' altro invece, insegno io. Chè, secondo la mia dottrina, può darsi anzi il contrario. Dico l' acqua un indistinto, e pur so che è composta di idrogeno e di ossigeno. Dico distinti l' ossigeno e l' idrogeno, che ne siano stati cavati, eppure non so nulla di quello che abbiano di componenti in se stessi. Secondo che intende il Faggi verrebbe ciò che egli dice, che *il vero indistinto oggettivo è per noi la nebulosa, perchè da noi assolutamente indistinguibile.* Verrebbe questo, che non si può approvare, perchè anche la nebulosa è da pensare, come dicemmo sopra degli atomi non solidificati dell' acqua e dello zolfo, che le sue monadi siano dotate di movimenti tra loro diversi, nei quali sia la ragione delle formazioni che ne dipendono. La nebulosa così non può dirsi assolutamente indistinguibile, come non può neanche considerarsi, come suonerebbe la sentenza del Faggi, siccome l' indistinto estremo, oltre il quale non si possa andare, perchè ogni indistinto, e quindi anche questo, secondo la mia dottrina, è un distinto verso un indistinto anteriore, e la serie degli indistinti indietro e dei distinti innanzi è senza termine. Al paragrafo II della Osservazione II del mio libro della *Formazione naturale* dico precisamente come segue :

« Quando abbiamo messo, come un primo nella serie delle formazioni del Sistema solare, la nebulosa informe, l'abbiamo fatto nel senso di un primo relativo. Vale a dire, solamente per rispetto ai momenti successivi. Non già nel senso di un primo assoluto, e che quindi non sia alla sua volta preceduto da altri momenti formatìvi anteriori, verso i quali la nebulosa sia, essa stessa, una formazione sopravvenuta, e conseguentemente una distinzione; nè più nè meno che i suoi successivi. Dei quali momenti anteriori poi si deve, da capo, e senza mai fine, dire lo stesso sempre. Così il primo di una pianticella, che si trovi in un bosco immenso e antichissimo, è il seme onde è nata; che è poi, anche esso, una formazione da un primo anteriore, e in mezzo a formazioni collaterali innumerevoli, a stadj diversi di sviluppo. » Per ciò l'accenno del Faggi (1) dell'*Indistinto primitivo e originario*, nel senso mio, non potrebbe intendersi se non come dello zero in rappresentazione dell'infinito matematico, che esprime soltanto una riduzione ad un minimo non mai realmente ottenibile.

Ma, perchè sia tolto di mezzo ogni dubbio, dobbiamo fermarsi sopra ciò che il Faggi soggiunge in prova del suo modo d'intendere: e ne ricaveremo di capire come è avvenuto che mi interpretasse non conforme al concetto mio. Egli dice: *L'indistinto di una catena di montagne è già un indistinto soggettivo, perchè in sè è già distinto, e, se io voglio, lo posso infatti distinguere; invece per l'Ardigò dovrebbe essere un indistinto oggettivo.* Evidentemente qui il Faggi allude a una pagina del mio libro sulla *Ra-*

(1) Ivi, pag. 36.

gione (1), che stimo opportuno di riportare. « Se sono sopra un' altura davanti a una catena di montagne e sto guardandola, ne ho una veduta generale complessiva, ossia un effetto di sensazione visiva, determinato sì dalle singole particolarità della prospettiva, ma in modo che queste non si notino ad una ad una e concorrano invece tutte nello stesso tempo all' effetto speciale unico del loro presentarsi insieme al senso. E così ho la percezione indistinta della catena. Se poi intanto un amico, che sta al mio lato, mi addita un picco speciale, che torreggia in un tratto di essa, ed io fisso il mio sguardo su di esso, ne ho un effetto nuovo speciale, e cioè la percezione del picco medesimo distinta da quella della catena intera. Insomma qui gli atti percettivi sono due: cioè quello di tutta la catena indistintamente e quello del picco distinto dal resto. Ma, se da una parte nella percezione indistinta della totalità della catena le particolarità che la costituiscono si attengono fra di loro, dall' altra poi la percezione distinta del picco si attiene colla precedente, che l' accompagna come campo mentale, nel quale si projetta il picco stesso, e non potendo non risovvenire insieme così ogni qualvolta torni anche in seguito la memoria di questa parte della catena. Indistinta, nell' esempio addotto, chiamiamo la rappresentazione della catena di montagne, e distinta quella del picco in essa emergente. Ma non intendiamo con ciò, che le denominazioni suddette abbiano un valore assoluto; perchè invece ne hanno uno solo relativo. Hanno quelle due denominazioni di indistinto, e di distinto un valore solo relativo;

(1) Nel Vol. VI. di queste *Opere filosofiche*, Capo VIII, 2.

e qui, e da per tutto dove occorra di adoperarle analogamente. Distinta è la rappresentazione del picco, perchè, rapportata alla montagna, ne isola una parte da tutte le altre; ma non perchè anch'essa, la stessa rappresentazione del picco, non sia poi un indistinto verso la rappresentazione a sè, che mi procurassi, con un atto percettivo speciale, di una sua parte. Il che va detto di qualunque rappresentazione particolare, che è sempre un molteplice scindibile in elementi componenti. Indistinta poi è la rappresentazione della catena di montagne, perchè è rapportata a quella del picco, che essa comprende, come il tutto comprende la parte; ma non perchè, anch' essa la rappresentazione medesima della catena di montagne, non sia poi un distinto verso la rappresentazione del cielo, nel quale si projetta, e nel campo del quale si distingue per l' atto percettivo speciale, che in esso la rileva. Il che poi va detto di qualunque rappresentazione complessiva, che si apprende come una unità speciale isolata in un complesso più ampio, che la comprende ». Il Faggi, come dicevamo, si è appoggiato a questo esempio, e, interpretandolo diversamente da quanto io ho inteso, ne trasse quella sua idea della mia teoria, che non le conviene. Come egli dice, e giustamente, la catena delle montagne, in un senso, e come è pure spiegato nella mia pagina qui trascritta, è in sè già un distinto. Ma, avendosene l' apprensione mentale, non si tratta più del dato medesimo, il quale, essendo oggettivo fuori della mente, sia poi, esso stesso, soggettivo in questa, e indistinto nella medesima finchè essa non vi abbia riconosciute le distinzioni che effettivamente gli competono. Avendosi l' apprensione mentale della catena delle monta-

gne esistente nel mondo esterno, non si tratta più di un dato solo e del medesimo. I fatti, o i dati reali, o le formazioni naturali, allora, sono due; e cioè, il fatto, o dato, o formazione, che si ha al di fuori della mente, e il fatto, o dato, o formazione, che si ha al di dentro della mente. L'uno e l'altro sono *oggettivi del pari;* potendo il soggetto considerarli nella entità loro speciale quale s'incontra, là all'esterno, qui nel mondo della coscienza. La soggettività, la troveremo sì in questo riguardo della considerazione che faccia la mente dei due fatti, ma non nei fatti medesimi: non nel fatto esterno e nemmeno in quello interno, poichè l'essere interno non toglie ad un fatto che sia un fatto della natura che è la stessa sempre, e come materialità, e come psichicità. Ecco ciò che è sfuggito al Faggi. E chiarirò meglio il mio discorso con un esempio.

Ho una camera oscura, munita, al foro praticatovi da un lato, di una lente convergente. Esternamente brillano distinti sette raggi luminosi, ciascuno dei quali è di un colore diverso, e cioè di uno dei colori dello spettro solare. Questi raggi cadono, entrando simultaneamente pel foro suddetto, sopra la lente che sta dietro di esso. Ciò dà luogo ad un fenomeno, che si verifica nell'interno della camera oscura; al fenomeno, cioè, di una luminosità bianca, determinata dal concorrere insieme nello stesso punto i suddetti sette raggi diversamente colorati. Ma, a distanza dal punto in discorso, sul fondo della camera oscura vedo ricomparire, separatamente ancora per la divergenza dividitrice dei raggi, i sette colori entrati. E io, che sto ad osservare, rilevo tre fatti diversi: uno in un ambiente, e due in un altro. Uno, in un ambiente, e cioè i sette raggi co-

lorati al di fuori della camera oscura. Due, nell' altro ambiente della stessa camera oscura, e cioè, prima, la luminosità bianca, e poi i sette raggi emergenti. Qui l' osservatore rappresenta il soggetto; ed è soggettivo l' atto del suo osservare. Ma i tre fatti osservati, l' uno di fuori e i due di dentro, sono per esso egualmente oggettivi, perchè sono la realtà stessa di ciò che egli considera. Considera cioè, in primo luogo, che il fatto esterno è, per sè od oggettivamente, un distinto rispetto ad un indistinto, che è la causa onde proviene: e considera in secondo luogo, che il fatto interno primo è pure, per sè od oggettivamente, un distinto, e un altro distinto nuovo, essendo una specialità nuova di fatto determinata dal fatto precedente, che viene per questo ad assumere la qualità di indistinto; considera, dico, questo fatto interno primo, il quale (per sè ed oggettivamente, e non perchè la mente abbia la possibilità di distinguerlo) viene ad essere pure un indistinto, in quanto da esso sorge il fatto interno secondo (distinto per sè od oggettivamente) del separarsi i raggi l' uno dall'altro. E ciò ci aiuta, per l' analogia, a chiarire il mio intendimento circa il discorso fatto intorno alla catena delle montagne. Anche qui siamo in presenza di più fatti, e non di uno o di due, come intenderebbe il Faggi. Uno è la catena delle montagne esistente nel mondo di fuori: e, oltre questo, se ne hanno anche due altri, in un altro mondo, che appartiene pure alla natura, e cioè, nel mondo della psiche o della coscienza. E sono questi, il fatto dell' apprensione mentale simultanea della catena, esistente al di fuori, e causa naturale del fatto successivo, e altro da esso, della detta apprensione; e il fatto del rappresentarsi separata-

mente una parte del contenuto dell' apprensione simultanea precedente. Abbiamo, insomma, non uno, ma tre fatti, che appartengono tutti egualmente alla natura, quantunque verificatisi in campi diversi di essa, e sono quindi per sè, tutti egualmente, oggettivi. Per sè, e non in quanto si possa o non si possa vedere entro essi da chi li consideri; ma in quanto hanno in se stessi i caratteri oggettivi del distinto e dell' indistinto indicati nella mia dottrina; vale a dire, secondo che precedono il successivo, o seguono l' antecedente. In riguardo, dico, a questa ragione oggettiva o intrinseca, e non in riguardo alla ragione soggettiva del distinguere o vedere entro di essi, che possa fare la mente, riflettendo sopra di loro. E che io intenda che il fatto soggettivo qui indicato, del riflettere della mente sopra i dati suindicati, sia altro dalla formazione psichica per sè, e sia riferibile, oltrechè a questa, anche, e del pari, a quella di fuori, risulta pure dalla mia critica dell' Omogeneo dello Spencer, accennata, come vedemmo, dallo stesso Faggi. Da questa critica, consistente precisamente nella affermazione della distinguibilità soggettiva anche dell' indistinto, senza che cessi di essere tale; e ciò per averne la ragione della formazione ulteriore da essa derivante. Hanno, dicevamo, in sè i tre fatti in discorso, e indipendentemente dalla riflessione soggettiva su di essi, i caratteri del distinto e dell' indistinto, secondo che precedono il successivo, o seguono l' antecedente. Nella natura di fuori la catena delle montagne è un distinto rispetto alla massa terrestre, dalla quale è uscita come una formazione speciale da essa proveniente. In quanto poi la catena stessa già esistente è atta, presentandosi alla vista di un

uomo, a produrre in esso la propria rappresentazione, che è un fatto ulteriore nuovo ossia un distinto speciale, che presuppone la catena esterna medesima, essa è un indistinto. La rappresentazione poi, che, in rapporto colla catena di fuori, e come prodotto speciale o *ritmo psichico sui generis*, ad essa relativo, è un distinto, è poi un indistinto in rapporto alla rappresentazione circoscritta del picco, che, per un atto psichico nuovo, è fatto emergere nel campo generale di esso, divenendo così un distinto relativamente a questo campo, per essere poi alla sua volta anche un indistinto verso quella rappresentazione di una parte di esso, che emergesse ulteriormente per un altro successivo atto psichico. Insomma le formazioni naturali si verificano nella entità loro oggettiva, non solo nel mondo di fuori, (come solo si potrebbe inferire, giusta quanto già osservammo discutendo la Osservazione prima, dal concetto spenceriano dell'Omogeneo e dell'Eterogeneo cavato dall' avere notato il fatto esterno della embriologia) ma anche nel mondo della psiche, come può portare solo il mio concetto dell' indistinto e del distinto cavato dall' avere notato il fatto del pensiero, abbracciabile così, insieme al fatto esterno, in un principio unico della Formazione naturale, nel giro intero della quale sono oggettive anche le formazioni mentali, e altra cosa dal giudizio soggettivo o dalla riflessione sopra di esse ; altra cosa dalla soggettività in questo senso, che al Faggi parve, non avvedendosi del mio intendimento, di riferire alle formazioni stesse, divenendo così a quelle Osservazioni sue, nelle quali mostriamo che non si può convenire.

E che dire quindi della Idea, che, secondo il Faggi,

dovrebbe essere per me un indistinto soggettivo? Dovrebbe sì esserlo, partendo dalla sua interpretazione della mia dottrina: non, certo, partendo da ciò che io intendo, come ho spiegato. L'idea è una formazione naturale sui generis, che si riscontra di fatto emergere nel mondo della psiche; è una entità, la quale, così per se stessa, è un dato oggettivo, come un trovato qualunque, nel quale io mi imbatta, che io posso poi soggettivamente, ossia riflettendovi sopra, considerare; come posso considerare soggettivamente il fatto della catena delle montagne esistenti nella natura di fuori. E, come la considerazione soggettiva di questa catena non fa sì che cessi di essere oggettiva, così non può fare, che cessi di essere un oggetto il fatto naturale dell'idea, la considerazione soggettiva di essa. Soggettiva là e qui è solo la considerazione rivoltavi, rimanendo quali sono in sè, ovvero oggettive, là la catena delle montagne e qui l'idea. E siccome poi io, secondo i principj da me posti, dopo che ho affermato, essere l'idea un distinto, come fatto nuovo emerso da altro, soggiungo, che nello stesso tempo è un indistinto verso altre formazioni, che ne scaturiscono, il Faggi, non ammettendo, che il carattere dell'idea sia quello di essere indistinto, procede colla domanda: *Ma è veramente l'idea un che indistinto?* E risponde, che il carattere dell'idea non è quello di essere indistinta, ma quello di essere generale. Generale, sì certamente, è l'idea; ma può escludere questo che essa sia in pari tempo indistinta? Se dico, che un grano di zucchero è *dolce*, con ciò non escludo che possa essere anche *bianco*, perchè dolce è relativamente al gusto, e bianco è, invece, relativamente alla vista. La rappresentazione indi-

stinta della mente è tale in quanto ad essa è riferibile quella distinta dipendente ; e ciò non impedisce, che possa la medesima essere anche generale, ossia applicabile a più dati somiglianti. Questa proprietà di essere applicabile a più dati somiglianti compete a qualunque ritmo, a qualunque rappresentazione mentale, come si sa e dimostro ne' miei libri ; a qualunque ; anche a quella della sensazione singola. Tanto più dunque a quella complessa dell' idea, poichè, se alla sensazione singola compete, come diciamo, l' essere una generalità, in quanto è per se *virtualmente* applicabile, ciò alla idea compete di più in quanto è anche *effettivamente* applicata, e quindi effettivamente notata.

Osservazione terza (1). « Inoltre, se ogni formazione procede dall' *indistinto* al *distinto*, come si spiega che nelle formazioni mentali si possa andare dal *distinto* delle sensazioni particolari all' *indistinto* dell' idea? Risponde l'Ardigò che ogni fase dell' evoluzione è un distinto verso le precedenti e un indistinto verso le susseguenti. Ma l' idea è un indistinto, non già verso le formazioni susseguenti, o posteriori, sibbene rispetto alle formazioni precedenti, o anteriori, cioè rispetto ai distinti, che nelle totalità mentali sono, come s' è detto, posseduti anteriormente ».

Al rimarco di questa Osservazione è già fatta allusione nelle ultime parole della precedente, sulle quali tacqui innanzi per riserbare la risposta nella discussione, che qui faremo. Dice giusto il Faggi, che, secondo la mia dottrina, ogni formazione procede dall' indistinto al distinto. Ma non si appone intendendo che io poi, contraddicendomi, faccia derivare l' idea, che sia un indistinto, da formazioni precedenti che, in quanto tali, rispetto all' idea siano distinte. E per mettere bene in chiaro la cosa, mi servirò di un

(1) *Nel 70°. anniversario* ecc. pag. 39.

esempio, fra le migliaia di consimili, che potrebbero servire egualmente all' uopo. Un seme di mandorla amara è un distinto rispetto al frutto intero e rispetto alla pianta, che lo produce. Questo seme poi è costituito da diverse parti e da diverse sostanze (l' olio, il grasso, la gomma, lo zucchero, la cellulosa e l' acido prussico), dalla presenza simultanea delle quali si hanno le sue proprietà specifiche. Ora con un processo adatto di distillazione posso sceverarne l' acido prussico, che così viene ad essere un *estratto* del detto seme, e un distinto rispetto ad esso, che è da dirsi indistinto rispetto a questo suo estratto. E, l' estratto medesimo, posso ottenerlo servendomi di molti di detti semi; anzi anche servendomi, per l' operazione di una unica estrazione, ammassandoli insieme, di altri semi, che contengano del pari, sia pure in minore quantità, il detto acido; come sarebbero i semi della pesca, della prugna, e simili Posso ottenerlo; e in modo che l' estratto riesca unico, ossia un distinto solo. Or bene; analogo è il caso del ricavo dell' idea dalla sensazione e dal cumulo delle sensazioni. E tanto, che i logici vecchi chiamarono l' idea un *astratto*, che, infine, è lo stesso che dire un *estratto*. Come il seme verso il frutto e la pianta, così il fenomeno della stimolazione fatta da un oggetto sopra i diversi sensi, è un distinto; ossia un fatto speciale nuovo emergente da un insieme di *coefficienti* da esso diversi e dalla combinazione in un tutto unico dei dati di sensi diversi, o dei diversi elementi di un senso solo e delle associazioni accompagnanti, onde risulta un *concreto*. Ma poi la sensazione medesima è anche un indistinto, in quanto è un insieme di ritmi di-

versi in essa concorrenti, e che si possono separare l'uno dall'altro per quella operazione, che i logici antichi chiamavano l'*astrazione*.

Nè osta, che questi logici spiegassero male il fatto, che non senza ragione chiamavano della astrazione. E cioè, immaginando una facoltà atta a farla direttamente, dato il particolare di una sensazione percettiva, mentre il fatto si verifica pel risultare distinto, per ragione fisiologica, di uno dei ritmi contenuti, come spiego ne' miei libri. In qualunque modo si spieghi, sta sempre che si tratta di un ritmo contenuto insieme ad altri, il quale si scinde da essi tanto o quanto e funziona più o meno separatamente, a somiglianza di quanto dicemmo dell'acido prussico, che si separa dalle altre sostanze costituenti insieme i semi, dai quali si estrae. Il chimico, dopo l'esperienza fatta di ricavare l'acido prussico dai semi delle mandorle amare, pensando alla esperienza medesima, può dire: la mandorla amara contiene dell'acido prussico. Può dirlo anche prima di averlo realmente estratto da uno che avesse davanti a sè. Ma qui si tratterebbe solo della distinzione soggettiva o logica, che si può fare rispetto a un indistinto, e non si avrebbe ancora il fatto del distinto realmente ottenuto. E così si può fare di una sensazione, che si pensi che contenga un ritmo, (o una nota, come dicono i logici) che non fu ricavato realmente da essa, operandosi a questo modo solo la distinzione soggettiva o logica, e non la produzione reale della distinzione, che deve essere stata già fatta per altra maniera innanzi per sapere soggettivamente o logicamente del suo esservi nella sensazione particolare. Ed è qui l'errore della dottrina vecchia dell'astrazione, che con-

fonde la detta distinzione soggettiva o logica, che si può fare, già avvenuta prima la astrazione reale, e non prima di essa, colla distinzione realmente effettuabile. Difficilmente la scienza sarebbe riuscita a constatare la presenza dell'acido prussico nel seme della mandorla amara, se non avesse avuto a sua disposizione, per la distillazione relativa, se non un seme solo; per la ragione che l'acido così ottenibile è una quantità così piccola che sfugge alla sua constatazione. E questa invece riesce in modo sicuro, operando con molti semi ammassati insieme. Così difficilmente l'uomo può riuscire a fissare distintamente con un atto speciale isolante uno dei ritmi contenuti in una sensazione unica, perchè, se anche fisiologicamente il ritmo in discorso può riprodursi separatamente (e teoricamente non si potrebbe contestarlo), per la sua tenuità non si avvertirebbe. Ed è per questo che la astrazione dell'idea o del ritmo comune è ritenuta ottenersi dal concorso di più sensazioni, che abbiano tutte in sè il ritmo medesimo, o la stessa nota, come dicono.

Il che poi ci dà occasione a fare una osservazione di grande importanza per la teoria del venire il distinto dall'indistinto. Come dicemmo, il distinto dell'acido prussico e il distinto dell'idea emergono da un indistinto, che, pel primo, è, o un seme solo o molti, anche tra loro diversi, e, per la seconda, è, o una sensazione unica o molte, anche, pur esse, fra loro diverse. Ora è da notare che, trattandosi di un seme solo per una parte, e di una sensazione sola per l'altra, l'indistinto si trova solo in un senso; mentre, trattandosi di più semi per una parte e di più sensazioni per l'altra, l'indistinto si trova in due sensi. In un

senso solo, nel primo caso, perchè si tratta semplicemente del complesso unico da cui si trae, là un estratto e qui un astratto. In due sensi, nel secondo caso, perchè, oltre la ragione precedente, si ha pure quella, che i diversi insieme dati costituiscono un fatto speciale precisamente in quanto sono dati insieme. Il distinto ne emerge come da un dato unico, perchè essi si connettono fra loro nella solidarietà della natura che li accomuna in una azione sola, e in forza di tale solidarietà si presentano quindi come un agente solo. Le molecole dell'acido prussico dei diversi semi schiacciati insieme si collegano fra loro in una massa sola per la stessa ragione dinamica naturale, onde si collegano fra loro le molecole di un seme solo. È la stessa forza radicata nella universa natura quella che unisce insieme le molecole dell'acido prussico di un seme solo, e quella che unisce insieme le molecole dell'acido prussico, che prima si trovava spartito nei semi diversi. E così le virtualità delle diverse sensazioni, impresse nell'unico cervello di un uomo vi si rifanno coscienti ad un dato momento, per questa unità, simultaneamente, riuscendo così un fatto solo il riprodursi contemporaneo delle molte e diverse sensazioni ritornate. Insomma, verso il distinto dell'idea (1), un complesso di sensazioni, onde esso emerge, è un indistinto; in primo luogo, in quanto nell'idea si presenta segregato dal resto un ritmo che si contiene nella sensazione prodottasi separatamente; in secondo luogo, in quanto nell'idea stessa si presenta lo stesso ritmo, non quale si rannic-

(1) Questo distinto, che verrà poi ad essere un indistinto verso i prodotti suoi speciali, che, come dimostro nel mio libro sul *Vero*, ne sono determinati.

chiava nella sensazione singola, ma quale si compose in un ritmo solo dei diversi proprj delle sensazioni diverse.

E ciò dimostra, come si elimini una obiezione, che altri potrebbe fare alla nostra dottrina della formazione naturale dall' indistinto al distinto, e che io stesso naturalmente ho dovuto fare a me una volta. Data l' ipotesi dei chimici, che un atomo speciale della materia da noi conosciuta (mettiamo di ossigeno) sia l' insieme di più monadi eteree simili, atte, pure essendo sempre le stesse, a dare un atomo di un' altra specie (mettiamo di carbonio); e data l' ipotesi mia (1) che una sensazione speciale (mettiamo visiva) sia l' insieme di protoestemi simili, atti, pure essendo sempre gli stessi, a dare una sensazione di un' altra specie (mettiamo auditiva), si può domandare: Come? Voi avete prima le monadi separate ossia distinte, e così i protoestemi, che, come tali, sono molti, e sì che l' uno non è l' altro, e quindi pure sono distinti, e poi avete la combinazione loro nell' atomo e nella sensazione, ossia avete la cessazione della loro distinzione, avete insomma prima il distinto e poi l' indistinto, e volete tuttavia che il distinto succeda e non sia innanzi, come invece parrebbe che si dovesse dire. La risposta a tutto questo è già implicita in ciò che dicemmo innanzi. I minimi simili in discorso sono da prima momenti, insieme sparsamente consistenti, della realtà complessiva e indistinta della natura, dalla quale possono essere erogati per *prodotti particolari diversi;* e diversi, per la ragione che la varietà del loro essere e delle loro di-

(1) Vedi il Capo III del mio libro sulla *Unità della Coscienza* nel Vol. VII di queste *Opere filosofiche.*

sposizioni, dipendente dalla loro posizione anteriore nel tutto, dal quale vengono ad emergere, li rende atti a comporsi in differenti *risultanti* nuove, ossia in distinti di varie specie. E dico, la varietà delle disposizioni e dell' essere loro: delle *disposizioni*, alludendo a quanto ho detto sopra, parlando, nella discussione sulla Osservazione prima, dei modi di movimento diversi delle molecole del vapore e dello zolfo, onde si solidificano diversamente; dell'*essere*, alludendo a ciò che ho scritto una volta nel mio libro della *Formazione naturale* (1) in una pagina, che stimo opportuno di riportare qui. « Chi ha visto delle montagne, e molte, sa che tutte, dal più al meno, si somigliano; si somigliano nella forma generale, onde sono montagne. Ma non si ricorderà mai di averne vedute due, che siano perfettamente eguali. Ciò non sorprende, perchè infine le montagne sono oggetti molto grandi, e sono poche, in confronto con altre cose; per esempio, in confronto col numero dei granelli di sabbia esistenti sulla Terra. Ma io dico, che, se si ingrandissero, a uno a uno, tutti quanti i granelli di sabbia, che esistono sulla terra, si vedrebbe, che non se ne trovano due, che siano perfettamente identici. Il che poi conduce a pensare un' altra cosa, che io per tale induzione credo fermamente; vale a dire, che, nemmeno se si potesse fare un tale sperimento cogli atomi più piccoli della materia ponderabile, mettiamo cogli atomi dell' idrogeno, non se ne troverebbero due eguali. Io credo, che tra un atomo d' idrogeno ed un altro pure di idrogeno si trovi sempre una differenza eguale, fatta la proporzione, alla

(1) *Formazione naturale* ecc. Osservazione IX, § 5.

differenza, che esiste fra montagna e montagna. E questo valga per ogni altro genere di esistenze ». E quindi anche delle monadi eteree, e dei protoestemi sopradetti: varianti fra loro, come momenti, insieme sparsamente consistenti, della realtà complessiva e indistinta della natura, e per l' essere loro e per le disposizioni che portano con sè. Dal che poi emerge di nuovo l' errore della omogeneità precedente posta dallo Spencer, che, come è detto sopra più volte, elimina, anzichè prestarla, la ragione della formazione naturale.

XXII.

CINQUE NOTE

ETICO - SOCIOLOGICHE

NOTA PRIMA

L'AUTONOMIA E LA RESPONSABILITÀ (1)

ARTICOLO I.

Un mio Critico, in un suo libro, che ha molti titoli per essere lodato, ha creduto di riassumere la teoria della Imputabilità esposta nella mia *Morale dei Positivisti* nel modo che segue: « Da principio pare all'Ardigò, che l'autonomia sia un fondamento *razionale* sufficiente dell'Imputabilità, e accenna al concetto, che l'agente sia la causa e

(1) Qui, con questo titolo, ripubblico due Articoli, stampati un'altra volta nel 1887 in una Rivista filosofica. E lo faccio unicamente in quanto possano essere uno schiarimento ulteriore di qualche mia precedente dottrina. Per ciò ho creduto, che convenisse di non riprodurvi il nome del Critico, col quale vi polemizzo, non occorrendo questo per lo scopo prefissomi, e parendomi, se l'avessi ripetuto, di mancare ai riguardi dovuti ad una persona, per la quale dichiaro di avere quel molto rispetto e quella molta stima, che essa merita, e che mi compiaccio che goda, e largamente, nel nostro paese.

la legge dell' atto, e però questo sia tutto imputabile ad esso; e vede la libertà nella indeterminazione delle molte possibilità derivante dal numero sempre maggiore delle forze autonome, nella progressione delle autonomie. Ma poi si aggiunge, che infine l'autonomia non significa altro, che una indipendenza relativa dalle forze esteriori, una sostituzione della necessità di natura alla necessità esteriore; e che la complicazione dei fattori autonomi non produce una indeterminazione reale più di quello che faccia la combinazione meccanica di un gran numero di forze. Per conseguenza rinuncia in fondo ad ogni *giustificazione* della imputabilità; e respingendo come fantastica la responsabilità etica, e come insufficiente l' utilità e la difesa, si limita a riconoscere il fatto, e dichiara vano ogni tentativo di spiegarlo, perchè il fatto è ragione sufficiente di se stesso, e l' imputabilità non è altra cosa che l' astratto della imputazione ».

Questo riassunto non è esatto. E mi contenterò di notarvi le inesattezze che seguono.

Inesattezza prima. Il tenore del riassunto riportato significherebbe, che lo scopo diretto della mia *Morale dei Positivisti* fosse quello della *giustificazione della imputabilità.* E invece è tutt' altro. È quello, cioè, di dimostrare, che coi dati della filosofia positiva si arriva al *principio della idealità antiegoistica delle azioni umane.* Della imputabilità parlo solo nell'ultima parte del libro secondo. E di riverbero: poichè ivi l' argomento è propriamente della *responsabilità.* Della quale poi sono tratto a dire occasionalmente, per togliere di mezzo una obiezione, che serve ai metafisici per

contestare il carattere della moralità nel principio della idealità antiegoistica motivatrice da me posto.

Inesattezza seconda. Il tenore medesimo significherebbe ancora, che col mio libro mi fossi sforzato di giustificare la imputabilità, presa nel senso che essa supponga « che l' azione nasca nell' agente e dall' agente indipendentemente da ogni necessità naturale così interna che esterna », come dice il mio Critico. Io, invece, *escludo* esplicitamente, recisissimamente, sempre e da per tutto, questo senso della parola imputabilità.

Inesattezza terza. Il mio Critico dice, che « da principio pare a me che l' autonomia sia un fondamento sufficiente dell' imputabilità ». E, invece, io dico, ad ogni incontro, solennissimamente e *fino dal principio*, che l' autonomia **non** è un fondamento sufficiente dell' imputabilità.

Inesattezza quarta. Il mio Critico dice, che « io accenno al concetto che l' agente sia la causa e la legge dell' atto, e però questo sia tutto imputabile ad esso ». Ne verrebbe che io estenderei la responsabilità anche ai ciottoli delle vie; il che nessuno può pensare, che io abbia mai nemmeno sognato.

Inesattezza quinta. Il mio Critico dice, che secondo me « il fatto è ragione sufficiente di se stesso ». E io, invece, come è notissimo, professo proprio l' opposto: vale a dire, che ogni fatto ha la sua ragione *fuori* di se stesso.

Inesattezza sesta e settima. Il mio Critico dice di me, che « vedo la libertà nella indeterminatezza delle molte possibilità derivante dal numero sempre maggiore delle forze autonome e nella progressione delle autonomie ». Qui alla esattezza *manca* l' avvertenza fondamentale da me po-

sta; che, cioè, l'indeterminatezza nelle azioni umane (per quanto sia grande e maggiore che altrove) c'è solo in un senso relativo; in modo che l'azione umana, tra le altre cose, è poi sempre *determinata* in quanto al suo tipo specifico, come l'azione di ogni altra cosa della natura. — E siccome, questa avvertenza fondamentale, io la pongo senza ambagi *fino dal principio*, ne viene che sono una inesattezza capitale le seguenti parole soggiunte dal mio Critico: « Ma poi si accorge (l'Ardigò), che infine l'autonomia non significa altro, che una indipendenza relativa ». Così verrebbe ad essere un mio pentimento postumo ciò che invece è un mio principio e un mio punto di partenza.

Inesattezza ottava. Secondo il tenore del riassunto, che esaminiamo, il mio lavoro, nello scrivere la *Morale dei Positivisti*, sarebbe proceduto così, che *da principio* MI PARESSE una cosa, poi, *proseguendo*, MI ACCORGESSI di essermi sbagliato nel parermi di prima, e che quindi *da ultimo* FINISSI COL RINUNCIARE all'intento prefissomi nel mettermi all'opera. — Posso bene assicurare, che, se la cosa fosse andata così, il mio scritto l'avrei bruciato, anzichè pubblicarlo: che io sempre, quando mi metto per iscrivere un libro, l'ho già tutto in mente: che, nel caso della *Morale dei Positivisti*, la materia era già matura da anni parecchi, e, già da dieci anni almeno, la esponeva anche ai miei scolari del Liceo di Mantova: e che quindi, venuta l'ora di metterla in carta, mi *pareva* da principio quello stesso, che mi pareva anche da ultimo; e di ciò, onde mi accorsi dopo, *mi era già accorto* anche prima; e *non ho mai rinunciato*, nè prima nè dopo, all'intento prefissomi, che rimase per me, come prima, anche dopo,

giustificato. E il libro stesso poi, per chi lo legga attentamente, è per se stesso una prova evidentissima della coerenza delle sue parti; e delle ultime colle prime.

Inesattezza nona. Il mio Critico dice, che io, quanto alla imputabilità, « mi limito a riconoscere il fatto. rinunciando in fondo ad ogni giustificazione di esso », il che è l'opposto preciso di ciò che io faccio. E, nel caso particolare in discorso, chi leggesse i due capitoli della parte quarta del libro secondo della mia *Morale dei Positivisti* vedrebbe, che vi *giustifico* il fatto della responsabilità (e quindi quello della imputabilità); e che lo faccio col riferirlo ad un altro, il quale per ciò diventa la ragione spiegativa del primo. A quel modo che, posto il fatto dello schiacciamento di un pezzo di ferro, ne darei la spiegazione col riferirmi al colpo menatogli sopra fortemente con un grosso martello. La responsabilità nel senso più proprio, come tutti sanno, si trova nell' uomo adulto, civile, sano di mente, nelle condizioni normali dell' animo. Sull' *uomo stesso, in queste condizioni*, esercita una influenza direttrice la legge e la ragione sociale colla relativa sanzione. Con ciò si ha un rapporto tra il fatto di questa sanzione e il fatto dell' influenza subitane dall' uomo suddetto; ossia il fatto della sua responsabilità: il quale, per conseguenza, viene ad avere così la sua giustificazione razionale e completa in questa sua dipendenza dal fatto correlativo della sanzione sociale, che lo fa nascere.

Altre inesattezze, oltre le predette, potrei notare nel riassunto del mio Critico. Ma bastano ad esuberanza le addotte, perchè apparisca, come sia mal fondata ed erronea la conclusione a cui viene, espressa colle seguenti parole:

« Per conseguenza, ritenere l' imputabilità a titolo di fatto (cioè senza riportarlo alla sua causa per modo che ci diventi possibile di dedurlo completamente da essa) significa una di queste cose, o voler conservare una illusione, o ammettere tacitamente, che debba avere una ragione, ma rinunciare a trovarla ». La responsabilità, quale da me è indicata (e quale è veramente), è un fatto reale, e non è una illusione. Del fatto medesimo non rinuncio a trovare la ragione, ma la assegno distintissimamente, e in modo pieno, adeguato, positivo, irrefutabile.

Articolo II.

I.

Il mio Critico, nella sua *Risposta* al mio Articolo precedente, la chiude così: « Può stare che la mia critica sia errata, e che sia vero quello che egli (l'Ardigò) afferma, con tanta sicurezza e solennità, nella chiusa della Nota, di avere risoluto il problema in modo *pieno*, *adeguato*, *positivo*, *irrefutabile*. Superbe parole per qualunque filosofo, anche se si chiami Aristotele o Kant! Io credo che esse esprimono, in bocca dell'Ardigò, non un sentimento personale, ma una sincera e forte convinzione della verità. Ma

confesso che questo dommatismo olimpico non è di mio gusto, da chiunque venga, sia metafisico sia positivista. Preferisco l'analisi indagatrice alla sicurezza dogmatica, la discussione e il giudizio obiettivo, impersonale, anonimo all'oracolo. E come, disputando, lavoro, non aggredisco, così, rendendo testimonianza a quello che credo vero, non anatemizzo chi non crede come credo io ».

Ringrazio il mio Critico, che abbia qui dichiarato di credere, che le mie parole esprimano *una sincera e forte convinzione della verità*. Precisamente perchè non dubito, che la mia dimostrazione sia *piena*, *adeguata*, *positiva*, *irrefutabile*, prendo a scrivere questa Replica, che conferma le *nove inesattezze* già da me segnalate nel brano sopra indicato del di lui libro: e pel solo intento di rendere servizio alla scienza: e senza *anatemi*, senza *aggressioni*, senza *dogmatismi olimpici*: e colla scorta unicamente della *logica del fatto*, sulla quale solo abbia a ricadere, e non su me, tutta la responsabilità di essere, se mai, superba e disgustosa; colla scorta di questa logica, le conclusioni della quale sono positive, decidendo inappellabilmente, appunto perchè *non sono dogmi*.

II.

Il mio *primo* appunto è il seguente: — Il tenore del Riassunto riportato significherebbe, che lo scopo diretto della mia *Morale dei Positivisti* fosse quello della *giustificazione della imputabilità*. E, invece, è tutt'altro. È quello,

cioè, di dimostrare, che coi dati della filosofia positiva si arriva al *principio della idealità antiegoistica delle azioni umane*. Della imputabilità parlo solo nell'ultima parte del libro secondo. E di riverbero: poichè ivi l'argomento è propriamente della *responsabilità*. Della quale poi sono tratto a dire occasionalmente, per togliere di mezzo una obiezione, che serve ai metafisici per contestare il carattere della moralità nel principio della idealità antiegoistica motivatrice, da me posto. — Su ciò osserva il mio Critico, che, esponendo egli ed esaminando e criticando la teoria della responsabilità, non era tenuto a parlare di altro. Ed io osservo alla mia volta, che egli poi non doveva riferire direttamente (come fa in effetto) alla teoria della responsabilità ciò che nel mio libro ha con questa una relazione solo indiretta e insufficiente. Massimamente poi lasciando al tutto in disparte (come dimostrerò in seguito) gli altri dati specificamente richiesti (questi altri precisamente, e non i primi), per rendere ragione della responsabilità, come io ne parlo nella parte ultima della mia trattazione.

Il mio *secondo* appunto è il seguente: — Il tenore medesimo significherebbe ancora, che col mio libro mi fossi sforzato di giustificare la imputabilità, presa nel senso che essa supponga, « che l'azione nasca nell'agente e dall'agente indipendentemente da ogni necessità naturale così interna che esterna », come dice il mio Critico. Io invece *escludo* esplicitamente, recisamente, sempre e da per tutto, questo senso della parola imputabilità. — A ciò risponde il mio Critico come segue: « Come significhi questo, e perchè egli l'abbia congetturato non dice: e per farmelo dire stacca dalla pagina precedente la frase virgolata, che ci

sta in forma ipotetica ad esprimere una obiezione degli indeterministi, alla quale immediatamente oppongo la teoria professata dal mio contradditore con queste testuali parole — l'Ardigò non crede che la *indipendenza* dell' agire dalla *natura* dell' agente, che è pensiero e ragione, escluda la imputabilità — ». Come il tenore del brano in questione esiga la interpretazione da me indicata, è cosa affatto liscia e chiara; e non occorreva dirlo. Il brano asserisce, che io volevo giustificare la imputabilità, e che ho rinunciato a farlo dopo che ho riconosciuto che *l' autonomia non significa altro che una indipendenza relativa dalle forze esteriori, una sostituzione della necessità di natura alla necessità esteriore.* Ma, se la imputabilità, che io, secondo il brano, voleva giustificare, fosse stata, non quella dell' azione scevra da ogni dipendenza, ma quella compatibile colla dipendenza, la scoperta di questa dipendenza non poteva costringermi ad abbandonare il tentativo di farlo. E che poi io dovessi pensare a questa imputabilità corrispondente alla indipendenza assoluta dell' azione è indicato pur anche *espressamente* nel brano medesimo, dove è affermato (erroneamente, già s' intende), che io « accenno al concetto che l' agente sia la causa e la legge dell' atto, e però questo sia *tutto* imputabile ad esso ». Che se poi il mio Critico, nella pagina del suo libro precedente quella che porta il brano in questione, mi attribuisce una idea della imputabilità non escludente la dipendenza dell' azione dalla natura dell'agente, ciò non distrugge il senso proprio del brano. Molto più poi che egli stesso il mio Critico, nella *Risposta*, parlando del mio ottavo appunto, dichiara che il mio libro contiene idee contradditorie. E sono si-

curo, che lo fa in buona fede. Non già perchè il mio libro le contenga realmente, essendovi invece coerenza perfetta di principj in tutte le sue parti, ma perchè egli vi prese, come vedremo, degli *equivoci* suoi, che ritenne essere *antitesi* mie.

Nel mio *ottavo* appunto interpreto il tenore del brano in questione così che esso dica, che *da principio mi paresse* una cosa (1), poi *proseguendo mi accorgessi* di essermi sbagliato nel parermi di prima (2), e che quindi *da ultimo finissi col rinunciare* all' intento prefissomi nell' opera (3). Il mio Critico conviene, che il suo brano dica come io lo interpreto. Ma, e allora dov' è l' ermeneutica insidiosa attribuita al mio appunto? È in questo, risponde il mio Critico, che io non doveva interpretare il brano, come esso dice effettivamente, ma *ritenendo ciò che è esposto in ordine di successione siccome una antitesi comtemporanea e persistente di idee.* Secondo lui, insomma, l' ermeneutica retta è quella, che interpreta nel senso opposto a ciò che è detto; e quella, che interpreta come è detto, è una ermeneutica insidiosa!

---

(1) Ecco le parole testuali del brano. « Da principio gli pare (all'Ardigò) che l' autonomia sia il fondamento *razionale* sufficiente della imputabilità, e accenna al concetto, che l' agente sia la causa e la legge dell' atto, e però questo sia tutto imputabile ad esso ».

(2) Ecco le parole testuali del brano. « Ma poi si aggiunge, che in fine l' autonomia non significa altro, che una indipendenza relativa dalle forze esteriori, una sostituzione della necessità di natura alla necessità esteriore ».

(4) Ecco le parole testuali del brano. « Per conseguenza rinuncia in fondo ad ogni giustificazione della imputabilità ».

III.

Dunque i miei appunti *primo, secondo e ottavo* sono ineccepibili. Vediamo ora il terzo, il quarto, il sesto e il settimo.

Il mio *terzo* appunto è il seguente. — Il mio Critico dice, che « da principio pare a me che l' autonomia sia un fondamento sufficiente della imputabilità ». E, invece, io dico ad ogni incontro solennissimamente e *fino dal principio* che l' autonomia *non è* un fondamento sufficiente della imputabilità. — Il mio Critico riporta qui otto citazioni di passi del mio libro, nei quali io dico, che la responsabilità è *correlativa e corrispondente* all' autonomia, e che questa ne è la *causa produttrice*, e che in somma è dalla autonomia che *dipende* la responsabilità. Questi passi sarebbero, secondo lui, una smentita categorica della mia affermazione, e sono, invece, la testimonianza palese degli equivoci sui quali gira il ragionamento della sua critica.

E la testimonianza, prima di tutto, del suo equivoco della *causa in genere per la causa sufficiente.*

Gioverà chiarire la cosa con un esempio. Se considero il fatto dello sparo di un' arma da fuoco, e penso alla causa di questo fatto, nella mia mente ricorre l' idea della polvere pirica e della sua esplosività ; e ritengo che, se nell' arma da fuoco, invece della polvere pirica, fosse stata messa della polvere di tabacco, lo sparo non avrebbe potuto effettuarsi. In una parola, nel mio pensiero, il fatto dello sparo è in *correlazione* ed in *dipendenza* colla pol-

vere pirica; e non potrebbe esserlo colla polvere di tabacco. Tuttavia, nella ragione del fatto, le esplosività della polvere pirica stessa non è un fondamento *sufficiente* dello sparo. Perchè lo sia, è necessario integrare il concetto della esplosività della polvere colla *aggiunta* del pensiero, che la polvere è stata collocata convenientemente nel fondo dell' arma da fuoco, e che ivi le fu comunicata, per mezzo dei congegni relativi, l' accensione. Altro è dunque dire in genere, causa e fondamento, altro è dire, fondamento *sufficiente*.

Or bene, il mio Critico porta dei passi del mio libro, che dicono essere l' autonomia il fondamento della responsabilità; su di che io non avrei avuto niente da correggere; e non ne porta nessuno che dica, che l' autonomia stessa sia il fondamento *sufficiente* della stessa responsabilità, che è ciò che io nego. Nessuno ne porta, e nessuno ne poteva portare; sicchè le sue prove, anzichè una smentita categorica della mia affermazione, sono invece testimonianze dell' equivoco portato dalla introduzione, da lui fatta indebitamente, dell' aggiunto *sufficiente*, che io, non ho messo, ma escludo esplicitamente.

Già duecentosessantacinque pagine prima della pagina più indietro delle citate dal mio Critico, nel mio libro si leggono le seguenti parole: « Corrisponde al Diritto la responsabilità morale, e questa perciò è in ragione di esso Diritto, e quindi della libertà dell' arbitrio. *Ma della Responsabilità parleremo in seguito.* Dove diremo, in che consista, e come corrisponde alla detta libertà dell' arbitrio ». E dico qui, che la responsabilità corrisponde all' autonomia (libero arbitrio), come negli altri passi recati dal mio Cri-

tico dico, che ha con questa *correlazione* e *dipendenza*, e che la seconda è *produttrice* e *causa* della prima. E precisamente come, parlando dello sparo dell' arma da fuoco e della polvere pirica, direi che quello corrisponde a questa, e ha con essa correlazione e dipendenza, e la seconda è produttrice e causa del primo. E dico poi, *della Responsabilità parleremo in seguito e diremo in che consista e come corrisponda all' autonomia*, come, parlando della polvere pirica, avrei potuto dire: Vi ho fatto vedere la polvere pirica. Voi non sapete ancora, come con essa si possa ottenere, fra le altre cose, anche lo sparo di un' arma da fuoco. Come si possa ottenere questo, ve lo mostrerò un'altra volta: e cioè, spiegandovi, che bisogna metterla convenientemente in fondo della detta arma, e ivi comunicarle l' accensione, tirandone il grilletto. — Così nel mio libro, in seguito, e massimamente nell' ultima parte, che ho distinto col nome di *Sociologia* (1), espongo ciò che deve *aggiungersi* alla autonomia umana genericamente presa, perchè si abbiano, oltre il coefficiente di essa *che non basta da solo*, anche gli altri *coefficienti* indispensabibili ad avere il fondamento *sufficiente* del fatto della responsabilità.

Come dimostro nel mio libro, nell' uomo, preso isolatamente e astrattamente e colla sola sua autonomia, non si dà e non si può dare il fatto della responsabilità. Questa consiste essenzialmente, per parte dell' individuo, nella sua *aspettativa* della reazione punitiva dell' atto ingiusto e scon-

---

(1) Dalla pag. 417 alla 717 della edizione del 1879. Nelle edizioni nuove la Sociologia fu stampata a parte nel IV vol. di queste *Op. fil.*

veniente; e, per parte degli altri, nella loro *disposizione* a infliggere la punizione. Ora l'aspettativa e la disposizione suddette sono delle *formazioni* sopravvenute, le quali suppongono bensì l'autonomia, ma hanno la loro ragione immediata e diretta e la loro causa prossima e specifica nel fatto delle collisioni, che si verificano solo in seguito al trovarsi l'individuo e la società in lotta fra di loro. È questa lotta che produce, da una parte, l'*aspettativa della punizione* nell'individuo, e, dall'altra, la *disposizione a punire* nella società. E la responsabilità non è altro, come dissi, che questo fatto, così originato, della detta disposizione.

Il mio *quarto* appunto è il seguente. — Il mio Critico dice, che « io accenno al concetto che l'agente sia la causa e la legge dell'atto, e però questo sia tutto imputabile ad esso ». Ne verrebbe, che io estenderei la responsabilità anche ai ciottoli delle vie; il che nessuno può pensare che io abbia nemmeno sognato. —

Nell'appunto precedente trovammo, che il difetto stava nella introduzione ingiustificata ed erronea della parola *sufficiente;* qui il difetto sta nella introduzione, pure ingiustificata ed erronea, della parola *tutto*. La parola *sufficiente* ci testimoniò precedentemente l'equivoco della *causa in genere per la causa sufficiente*. La parola *tutto* ci testimonia qui l'altro equivoco della *autonomia umana che non sia affatto relativa al pari di tutte le altre autonomie*. E nello stesso tempo conferma anche il terzo equivoco delle osservazioni del mio Critico già notato sopra, parlando del mio secondo appunto; l'equivoco, cioè, della *responsabilità nel senso della imputabilità totale dell'atto all'agente*.

La espressione *tutto imputabile* non si trova in nessuna delle settecentoventiquattro pagine del mio libro. Lo stesso mio Critico confessa nella sua *Risposta*, che quella espressione è *una sua conclusione*.

Non si trova nel mio libro, nè vi può essere, perchè il senso di essa è precisamente l' opposto dell' assunto, che n' è svolto. Il quale, nello stesso Capo XII citato dal mio Critico, è indicato nel modo che segue: « Il positivismo dice..... La filosofia cosidetta sana non concepisce la libertà del volere, se non come la negazione, a suo riguardo, della legge della causalità. E siccome si dimostra in tutti i modi, indirettamente e direttamente, che tale negazione è una illusione ed una assurdità, così, stando all' insegnamento della detta filosofia sana, la libertà resterebbe eliminata dalla scienza e conseguentemente anche la possibilità della morale. Il Positivismo, senza negare la causalità del volere, trova e dimostra nell' uomo la libertà speciale a lui. Al Positivismo quindi è possibile di risolvere la condizione *sine qua non* della moralità. È dunque il Positivismo, che salva la morale; che sarebbe irremissibilmente perduta sotto la tutela infida dei metafisici liberisti ».

Il mio Critico ritenne di opporre una smentita solenne al detto mio quarto appunto, coll' addurre un passo del mio libro, che è il seguente: « Il soggetto umano è l' arbitrio determinante l' atto volontario per l' impulso della idealità dalla quale dipende. Ma anche questa idealità appartiene al soggetto stesso. *Onde esso è in pari tempo, sotto questo punto di vista, e in modo caratteristico (e distinto per ciò da ogni altro agente) non solo la forza causante, ma anche la legge della forza medesima* ». Il quale passo nel

mio libro fa seguito ad altri citati pure dallo stesso mio Critico a proposito del mio terzo appunto, che riporto qui (per fare un discorso solo su tutti) col tratto della sua *Risposta* nel quale li ha incastrati. « A pag. 427 si legge — poichè la responsabilità è un correlativo della autonomia, mentre la irresponsabilità è un correlativo della eteronomia. E a pag. 428, — se si vuole che la parola *responsabilità* corrisponda solamente alla autonomia assoluta, sia pure: ma allora se ne trovi un' altra, che corrisponda al fatto reale della autonomia relativa. — E detto, che egli preferisce la parola in uso, ne dà questa ragione, pag. 429: — Molto più che nell' *azione autonomica umana* si verifica una circostanza, che manca nelle altre, *e si confà particolarmente* (il corsivo è del testo) coll' idea della responsabilità. — E sapete qual' è questa circostanza? Eccola; — la legge che si presenta nella forma di una regola autorevole *da applicarsi da lui stesso* (dall' uomo) al caso determinato — cioè l' autonomia umana ».

Le suddette citazioni della risposta del mio Critico, e il ragionamento, che egli fa sopra di esse, ci danno la chiave per capire come sia avvenuto, che egli cadesse negli equivoci, onde fu tirato a formarsi una idea sbagliata di pianta della mia teoria: una idea, nella quale scambiò gli equivoci suoi per antitesi mie. Leggendo il mio libro, egli si avvenne nei passi sopra citati; si fermò sopra di essi; li interpretò per suo conto in un senso, che non hanno ed è smentito da tutto quanto il libro; e così poi coordinò a modo suo tutto il resto al senso errato della sua interpretazione, formandosi in mente un congegno di equivoci,

che credette essere lo specchio fedele della mia *Morale dei Positivisti*.

E il congegno suddetto è il seguente: — L'Ardigò ritiene, che l'autonomia sia il *fondamento sufficiente* della imputabilità (equivoco numero uno). Ma l'autonomia, riscontrata dall'Ardigò in tutti gli esseri, è solo una indipendenza relativa, e quindi non può servire per ispiegare la responsabilità da lui cercata, vale a dire, come un atto *sia tutto imputabile* all'agente (equivoco numero due). Se non che pare a lui da prima, guardando alla autonomia umana, che questa abbia dei caratteri, pei quali si sottragga alla detta ragione di dipendenza; e sì, da poter dire, che l'atto umano è tutto imputabile ad esso (equivoco numero tre). Ma poi di nuovo, da ultimo, si accorse, che l'autonomia umana è, in fine, anch'essa una indipendenza solo relativa; e allora è costretto a rinunciare affatto alla spiegazione dell'imputabilità, che cercò prima, e per poco credette di avere trovato (equivoco numero quattro).

E si capisce benissimo, come con questo suo congegno di equivoci, col quale il mio Critico si è inteso di rendersi conto della mia dottrina, in questa dovessero apparirgli quelle *antitesi* (ossia contraddizioni, parlando in volgare), che egli mi attribuisce.

Ma, togliamo gli equivoci proprj del mio Critico, e vediamo quale resti senza di essi e sia realmente quella dottrina, che è realmente la mia.

Primo, togliendo l'equivoco numero uno: — L'Ardigò parte dal concetto della autonomia, e a questa, oltre gli altri principj fondamentali dell'etica, subordina pure

da ultimo anche quello della responsabilità; ma non immediatamente; sibbene mercè il concorso di un altro fatto, che si richiede ancora in più essenzialmente per renderne ragione. —

Secondo, togliendo l'equivoco numero due: — L'autonomia, riscontrata dall'Ardigò in tutti gli esseri della natura, è solo una indipendenza relativa; e quindi la responsabilità (dato che questa le corrispondesse in qualche soggetto) non può essere mai quella, per la quale l'atto sia tutto imputabile all'agente; sicchè la spiegazione della imputabilità non può riguardarla sotto questo punto di vista, che quindi si esclude fino dal principio. —

Terzo, togliendo l'equivoco numero tre: — L'analisi che l'Ardigò fa della autonomia umana conferma il principio generale della autonomia solo relativa degli esseri della natura, malgrado che riscontri in essa dei caratteri speciali occorrenti a spiegare il fatto della semplice reazione sociale. —

Quarto, togliendo l'equivoco numero quattro: — Egli quindi, l'Ardigò, può dare la spiegazione positiva del fatto reale della responsabilità, nel senso da lui già prima concepito, cioè, non di quella, per la quale l'atto sia tutto imputabile all'agente, che è un assurdo, ma di quella vera, che risulta dalla reazione sociale, e consiste nella aspettazione della punizione per parte dell'individuo, e nella disposizione ad infliggerla per parte della società. —

Dal che apparisce chiaramente che le *antitesi*, vedute dal mio Critico nella mia dottrina, non sono che gli equivoci da lui presi e ad essa attribuiti, a quel modo che dall'occhio sono attribuite ad un foglio di carta perfettamente

bianco le macchie prodotte nella sua visione dai grumi entottici proprj di esso.

Ma, perchè la verità del nostro ragionamento non soffra eccezione, è necessario, che consideriamo i passi, che il mio Critico adduce in appoggio della sua interpretazione, giusta la quale, come dicemmo, egli conclude, intendersi da me, che nell' uomo l' atto sia *tutto* imputabile ad esso: e che dimostriamo, che la sua interpretazione è veramente erronea, e quindi è illogica la detta conclusione. Il che non è punto difficile, e viene proprio affatto da sè agevolissimamente, solo tenendo dietro al processo del ragionamento del mio libro.

I passi in discorso si trovano in un paragrafo della mia *Morale dei Positivisti*, nel quale rilevo una specialità della autonomia umana di fronte a tutte le altre autonomie. E cioè, la specialità, che l' uomo eseguisce l' azione riguardata dalla legge dietro la cognizione della legge medesima; la qual cosa non succede negli agenti naturali inintelligenti. Il che significa, che la serie dei fatti conducente all' azione nell' agente inconscio è tutta di fatti meccanici, fisici, chimici, fisiologici, e nell' agente conscio ne contiene anche di quelli, che sono cognizioni. Poichè poi il mio libro precedentemente stabilisce il principio della *impulsività* pratica della mentalità, che è la base fondamentale di tutta la mia dottrina della moralità. È come se si dicesse: un orologio montato può fare il suo lavoro di muovere gli indici, che segnano le ore; e, perchè lo faccia, occorre che entro di esso agiscano meccanicamente le une sulle altre le diverse ruote, delle quali è composto; ma nel meccanismo dell' azione umana alcune delle sue

ruote motrici sono le idee, che vi sorgono necessariamente in forza delle leggi psicologiche. E così il determinismo, malgrado la specialità notata, rimane identicamente nell' uomo, come in tutti gli altri agenti privi di cognizione. In questi la forza necessariamente causante è solo quella inconscia; nell' uomo la forza, pure necessariamente causante, è anche quella della cognizione, la quale è nello stesso tempo, e coscienza, e attività necessariamente causatrice. E così la suddetta specialità della autonomia umana per se stessa non importerebbe nell' uomo niente più di imputabilità, che le altre autonomie degli altri agenti, anche dei ciottoli delle strade, o dei *ciottoli famosi*, come li chiama il mio Critico. Ed è quindi illogica la conclusione di lui, che, avendo io notato la specialità in discorso, con ciò venissi a riconoscere, che l' azione dell' uomo si differenzia per essa da quelle di tutti gli altri agenti e diventi *tutta* imputabile ad esso.

Se non che qui alcuno potrebbe domandare: E allora perchè notare quella specialità, e principalmente all' uopo di rendere ragione della responsabilità? Ma la risposta a questa domanda è ben facile ed ovvia. Stante la circostanza, che, nella serie dei fatti intimi determinatìvi dell' agente uomo, fra questi si ha un fatto di cognizione, il congegno produttivo dell' azione umana è passibile di influenze necessitanti; delle quali non sono passibili gli agenti, nei quali non entra la cognizione. Se rotola una pietra nella mia direzione, per ottenere, che ne diverga per non offendermi, è necessario che io la urti o la faccia urtare con qualche corpo nel modo atto all' effetto: e ciò tutte le volte, che si rinnova il caso. Ma se corre nella

mia direzione un cane, per farlo divergere, non ho bisogno di urtarlo o di farlo urtare allo stesso modo. Basta che io presenti alla sua vista un bastone in atto minaccioso. Divergendo così il cane dalla sua direzione, l' atto ne è determinato, quale effetto della sua causa, come è determinato il divergere del sasso per l' urto impressogli. Nel sasso il divergere è causato dalla applicazione meccanica del corpo urtante ; nel cane il divergere è causato dalla rappresentazione psicologica del bastone minacciante. Se non che la applicazione meccanica del corpo urtante, per far divergere il sasso, bisogna che sia fatta tutte le volte, che si dia, che rotoli nella direzione detta, e invece la presentazione reale del bastone al cane non è necessaria per tutti i casi allo stesso modo. Fatta una volta, o alcune volte, tale rappresentazione reale al cane, l' idea del bastone minaccioso può diventare una associazione spontanea della sua immaginativa, e sorgere in essa anche senza la presentazione reale del bastone, e fare nel cane quindi il suo effetto senza di essa, in modo che il suo potere di correre contro di me sia frenato in seguito anche quelle altre volte, che io non gli presenti il bastone.

Ed ecco tutto. Nell' uomo il giuoco analogo, della associazione dell' idea di un male conseguente ad un suo atto lesivo di un altro uomo, ha luogo in un modo assai più perfetto che non in un cane. L' idea dell' azione offendente gli altri uomini in lui si associa strettissimamente, per la educazione, per la consuetudine della convivenza, e per cento altre maniere, coll' idea del male, che gliene verrebbe dagli altri. E ciò anche senza la esperienza diretta e propria di questo male, e per solo apprendimento mentale.

E siffatta associazione, come è ben noto, influisce sulla volontà in ordine alla azione offendente in discorso.

La detta influenza poi può essere dinamicamente sufficiente per frenarla. Dato che non sia sufficiente, l' uomo, nel compiere l' azione, e anche compiutala, in forza della associazione, che torna per legge psicologica indeclinabilmente, ha la consapevolezza di eseguire o di avere eseguito una azione, alla quale è correlativo il male della reazione altrui. Cioè, nella sua coscienza c' è l' idea del male correlativo alla sua azione ; c' è l' idea che questo gli potrà essere inflitto, e quindi c' è l' idea di temerne o di aspettarne l' infliggimento.

Il fatto della responsabilità nell' uomo è tutto in questo effetto della associazione mentale. E quindi non si sottrae menomamente alla legge generale della causalità, efficiente qui in modo tutto particolare per impulsività psicologica. Ed ecco perchè io dico, che la cognizione si richiede per ispiegare la responsabilità. Per questo, e non per altro. Ed è quindi assurdo addurre i passi del mio libro, che parlano dell' intervento della cognizione nell' atto responsabile, per dedurne, che con ciò io venga a negarne il determinismo, e quindi ad asserirne la imputabilità *totale* degli indeterministi. Ciò io, nè ho pensato mai, scrivendo il mio libro, nè doveva o poteva io pensare. Non lo pensai, non lo dovei, e non lo potei, nè con pensiero successivo, come dice il *Riassunto* del mio Critico, nè con pensiero contemporaneo, come dice la *Risposta*. Non lo pensai e non lo espressi, nè direttamente nè indirettamente, nè dicendolo nè sottointendendolo. L' averlo supposto non è che un equivoco tutto proprio del mio Critico.

All' intervento suddetto della cognizione nell' atto responsabile, e non ad altro, io alludo colle parole inconsultamente citate dal mio Critico « la legge, che si presenta nella forma di una regola autorevole da applicarsi da lui stesso (cioè dall' uomo) al caso determinato », dove non si fa che tratteggiare la formazione cosciente dell' uomo in ordine alla attività pratica di esso e in corrispondenza a quanto è stabilito nel principio della mia *Morale dei Positivisti* (1). L' idea di un atto particolare da eseguirsi risveglia, per legge psicologica, la idea della regola generale, alla quale si subordina, e questa regola generale, fornita di tutti quei suoi integrativi, che risultarono dalle ragioni della sua formazione mentale, concorre colla impulsività, che le è propria, nell' effetto della determinazione del volere.

La stessa idea poi della regola generale, per la stessa legge psicologica, nella coscienza si accompagna col sentimento distinto del soggetto e della sua facoltà di agire in conformità o meno della idea della azione e della sua regola. Onde le mie altre parole, pure inconsultamente citate dal mio Critico « il soggetto è in pari tempo, non solo la forza causante, ma anche la legge della forza medesima ». Come l' uomo, anche un orologio da tasca ha in sè la sua forza causante, nella tensione della sua molla, che è stata ravvolta strettamente ; e ha in sè la legge della forza medesima nelle ragioni meccaniche del roteggio con quella

(1) Fra le altre cose vi è formolato lo schema teorico della psiche come « un mondo possibile che si presenta come il piano dell' opera a chi ha da produrne uno reale ». Vedi pag. 87 della ediz. del 1879, e pag. 77 della ediz. del 1885, e pag. 81 delle ediz. del 1893, e 1900 del Vol. III di queste *Op. fil.*

congegnato. Ma nell'orologio la detta forza e la detta legge esistono incoscientemente. L'orologio è un meccanismo inconscio, l'uomo è un meccanismo conscio: ma sono, l'uno e l'altro, meccanismi, soggetti del pari, assolutamente, alla legge della causalità. Che se la consapevolezza dell'uomo e la distinzione in essa, di quella soggettiva, di forza determinante, e di quella oggettiva, di idealità regolatrice, si presta, nel modo che indicherò in seguito, alla possibilità di direzioni varie ed opposte e migliorabili della stessa forza interna causante, qui è questione solo di maggiore perfezione di congegno, pieghevole in sommo grado all'*adattamento* verso le cose in relazione con esso e niente affatto di violazione della legge universale assoluta della causalità.

Nel mio *sesto e settimo* appunto io dico quindi: — Il mio Critico dice di me che « vedo la libertà nella indeterminatezza delle molte possibilità derivante dal numero sempre maggiore delle forze autonome e nella progressione delle autonomie ». Qui alla esattezza *manca* l'avvertenza fondamentale da me posta; che cioè l'indeterminatezza nelle azioni umane (per quanto sia grande e maggiore che altrove) c'è solo in un senso relativo; in modo che l'azione umana, tra le altre cose, è poi sempre determinata in quanto al suo tipo specifico, come l'azione di ogni altra cosa della natura. E siccome questa avvertenza fondamentale io la pongo senza ambagi *fino dal principio*, ne viene, che sono una inesattezza capitale le seguenti parole del mio Critico: « Ma poi s'accorge (l'Ardigò) che in fine l'autonomia non significa altro, che una indipendenza relativa ». Così verrebbe ad essere un mio pentimento ciò

che invece è un mio principio e un mio punto di partenza. —

Il mio Critico risponde alla prima parte dell' appunto gemello dicendolo *strano e più difficile a decifrare delle iscrizioni cuneiformi*, e adducendo per ismentirlo un passo del suo libro, nel quale mi qualifica per *determinista quand même*. Ma l' incongruenza della risposta è già per sè indicata dal riferirla alla prima parte staccata dalla seconda, che passa sotto silenzio, quantunque presenti precisamente la ragione della prima.

Prima di tutto (rispondendo indirettamente), l' osservazione del mio Critico del mio determinismo non esclude, che egli mi attribuisca anche l' indeterminismo, poichè la sua critica è fondata appunto sul suo asserto delle mie antitesi fondamentali, ossia, in termine volgare, contraddizioni: vuoi successive, come dice il suo libro, vuoi contemporanee, come corregge nella *Risposta*; sull'asserto, insomma, che io sono, o sucessivamente, o contemporaneamente, e determinista e indeterminista.

In secondo luogo (rispondendo direttamente), si presenta questo dilemma: Il determinismo, secondo lui, lo professo io sempre o non sempre? Se lo professo sempre, allora non può stare, che egli dica nella sua critica, che, io me ne accorgo solo dopo. Se non lo professo sempre, allora non può stare, che egli dica nella *Risposta*, che ha sempre detto, che io sono un determinista. Dal che si vede, che, non il mio appunto, ma il ragionamento del mio Critico contro di esso è *strano e più difficile a decifrare delle iscrizioni cuneiformi*.

IV.

Dunque anche i miei appunti *terzo*, *quarto*, *sesto e settimo* sono ineccepibili.

Vediamo ora i rimanenti quinto e nono.

Il mio *quinto* appunto è il seguente: — Il mio Critico dice, che secondo me «il fatto è ragione sufficiente di se stesso». E io, invece, come è notissimo, professo proprio l'opposto; vale a dire, che ogni fatto ha la sua ragione *fuori* di se stesso. —

E il mio *nono* appunto è quest'altro: — Il mio Critico dice, che io, quanto alla imputabilità «mi limito a riconoscere il fatto rinunciando in fondo ad ogni giustificazione di esso» il che è l'opposto preciso di ciò che io faccio. E, nel caso particolare in discorso, chi leggesse i due capitoli della parte quarta del libro secondo della mia *Morale dei Positivisti*, vedrebbe, che vi *giustifico* il fatto della responsabilità (e quindi quello della imputabilità): e che lo faccio col riferirlo ad un altro, il quale per ciò diventa la ragione spiegativa del primo. A quel modo che, posto il fatto dello schiacciamento di un pezzo di ferro, ne darei la spiegazione col riferirmi al colpo menatogli sopra fortemente con un grosso martello. La responsabilità nel senso più proprio, come tutti sanno, si trova nell'uomo adulto, civile, sano di mente, nelle condizioni normali dell'animo. Sull'*uomo* stesso *in queste condizioni*, esercita una influenza direttrice la legge e la ragione sociale colla relativa sanzione. Con ciò si ha un rapporto

tra il fatto di questa sanzione e il fatto della influenza subitane dall' uomo suddetto; ossia il fatto della sua responsabilità; il quale, per conseguenza, viene ad avere così la sua giustificazione razionale e completa in questa sua dipendenza dal fatto correlativo della sanzione sociale, che lo fa nascere. —

Il mio Critico tenta la sua giustificazione di fronte ai due appunti surriferiti con un discorso lungo due pagine e mezza. E sarà molto istruttivo farne l' analisi valutativa con una serie di osservazioni distinte.

Osservazione prima. Il mio Critico dice, che il quinto appunto è *identico* al nono; che ho errato quindi nel farne due; e che forse l' ho fatto per allungare la lista. Ma come mai? È evidente, che nel quinto appunto si considera la questione di *diritto* e nel nono la questione di *fatto*; e, siccome l' una non è l' altra, così dovevano trattarsi separatamente in due appunti distinti; molto più che la distinzione analoga esiste già nello stesso testo delle osservazioni del mio Critico, il quale, in ordine alla questione di diritto, vi dice, essere mio principio che *il fatto è ragione sufficiente di se stesso*, e, in ordine alla questione di fatto, vi dice, che *io mi limito a riconoscere il fatto della imputabilità e dichiaro vano ogni tentativo di spiegarlo.* La lista degli appunti, anzichè allungarla, come avrei ben potuto, ho cercato invece di ridurla e di restringerla a quelli soltanto, che occorrevano per appurare il fatto scientifico, che mi incombeva di difendere.

Osservazione seconda. Il mio Critico stesso poi nella *Risposta* tratta anch' esso a parte la questione di diritto del quinto appunto; e lo fa anzi rettificando il testo della

sua critica col confessare, che egli mi attribuisce il principio, che il fatto è ragione di se stesso, solo come una illazione tutta sua, e senza contestare altrimenti il diniego del mio appunto, e quindi, ammettendone indirettamente la verità.

Osservazione terza. Il mio Critico dice, che non ha mai sognato di occuparsi delle mie teorie logiche; e invece se ne occupa. Da ciò, che io chiamo la responsabilità « l'*astratto* delle sanzioni, *la specie naturale* delle reazioni della sanzione sociale, *la specie naturale del fatto* », egli induce che io sia un *nominalista.* E lo fa trionfalmente, esclamando: *ex ore tuo te judico, habemus confitentem reum!* L'induzione, così trionfalmente proclamata, è smentita da tutte le pagine di tutti i miei libri: è smentita dalle nozioni più elementari della filosofia teoretica: è smentita dal senso comune più volgare. Se uno dice, il dolore, si intende da tutti che si tratta dell'*astratto* dei fatti singoli delle sensazioni dolorose, e non di una *entità* sui generis, che abbia una esistenza in sè; e con tutto questo nessuno ritiene, che chi dice, il dolore, sia un nominalista, e neghi la realtà del dolore, cioè quella delle sensazioni dolorose, delle quali il dolore è l'astratto. Secondo la logica del mio Critico tutti quelli che parlano sarebbero nominalisti, perchè le parole sono tutte, dal più al meno, degli astratti dei fatti e degli oggetti, la cui realtà è solo singola ed individuale (1).

Osservazione quarta. Il mio Critico dice, che io *mi separo recisamente dai miei amici i positivisti*, in quanto io consideri la sanzione *non la conseguenza legittima, razio-*

---

(1) Di questo argomento tratta a fondo la seguente *Nota seconda.*

nale, dell' utilità sociale e della difesa sociale. E qui erra doppiamente. In primo luogo, io considero anzi la sanzione precisamente come la conseguenza legittima razionale della utilità sociale e della difesa sociale, poichè la *idealità sociale*, che secondo il mio libro è la ragione della sanzione, non esclude, ma include la difesa e la utilità, completandole nel concetto più ampio del Bene sociale. In secondo luogo, il mio « separarmi recisamente dai miei amici, i positivisti » non riguarda menomamente il punto suddetto, ma tutt' altro. Io mi separo dai positivisti, che trattarono dell' Etica, in quanto per essi il principio di questa sarebbe essenzialmente *egoistico*, dove io lo pongo essenzialmente *antiegoistico*, e in quanto da essi è trascurata la diversità che corre tra l' atto responsabile e l' atto irresponsabile. E il suddetto doppio errore del mio Critico basterebbe da solo a dimostrare, che egli ha frainteso il mio libro di pianta.

Osservazione quinta. Il mio Critico vuole dimostrare, che io non riesco a giustificare le responsabilità, perchè, esclusi la libertà di indifferenza e il determinismo, non mi resta, secondo lui, altro fondamento, a cui ricorrere, se non l' autonomia, la quale pure è inetta all' uopo, mentre per essa la responsabilità si estenderebbe anche ai ciottoli delle vie, ai *ciottoli famosi*, come egli direbbe. E dà quindi a vedere che egli non ha riflettuto, che rimane una quarta ragione passibile della responsabilità ; quella quarta ragione precisamente, che la giustifica in effetto, e che da me è indicata per ciò ; voglio dire la ragione della influenza, che esercita sull' uomo l' idea, da lui formatasi in forza della convivenza sociale, della vendetta conseguente all' azione : quella idea, che, essendo atta a fare il suo effetto sugli

uomini sani di mente, fa sì che questi siano per ciò detti responsabili, a differenza degli altri non influenzabili allo stesso modo. E l'ommettere, che fa il mio Critico, nella enumerazione suddetta, della suindicata quarta ragione, è una prova novella, che egli non si è fatta una idea esatta della mia dottrina, e precisamente nel suo punto fondamentale.

Osservazione sesta. Il mio Critico dice, che la *sanzione è l'espressione del giudizio valutativo etico, ma non la ragione della valutazione;* e argomenta contro di me, partendo da questo suo asserto, che implica un errore fondamentale di fatto. E mi spiego con un esempio. Un sensale di granaglie al vedere un mucchio di frumento dice: questo frumento vale (mettiamo) venti lire per quintale. E qui *il detto prezzo è la espressione del giudizio valutativo commerciale del frumento.* Il quale giudizio valutativo è fatto anche dal possessore del frumento, che *aspetta* il prezzo dal compratore; e anche dal compratore, che è *disposto* a pagare il prezzo a chi glielo vende. Così, se un giudice nel tribunale sentenzia, che l'azione di un accusato è passibile della sanzione del carcere, si ha in modo analogo, che *la detta sanzione del carcere è la espressione del giudizio valutativo giuridico dell'azione dell'accusato.* Il quale giudizio valutativo giuridico della azione in discorso (analogamente a ciò che dicemmo pel giudizio valutativo commerciale del frumento) è fatto dal reo, che *aspetta* di essere punito della sua azione, e dalla autorità punitiva che è *disposta* a infliggere la pena. Ma il fatto del prezzo del frumento, ossia del giudizio valutativo commerciale di esso, come è originato? Per sè l'idea del frumento non implica quel-

l' altra del prezzo di esso. Se fosse stato sempre un uomo solo al mondo, quell' uomo, avendo del frumento, non potrebbe sognare, che fosse vendibile, e per danaro e per un tanto determinato di questo. La vendibilità del frumento è una conseguenza portata dal fatto, che, esistendo molti uomini, alcuni di questi avessero bisogno del frumento posseduto da altri, e facessero opera per acquistarlo, ed esibissero a questo scopo un prezzo, e questo si concretasse nella specie del danaro, e fosse, pel rapporto accidentale tra la offerta e la ricerca, fissato proprio nelle venti lire precise suddette; le quali, cambiando il rapporto medesimo, potrebbero diminuirsi fino alle dieci, o meno, o aumentarsi fino alle quaranta, o più; in modo che le venti lire dette sopra rappresentano un equilibrio instabile del momento. Dal che risulta, che non è il frumento per sè, che richiede la valutazione nel suo prezzo di venti lire, ma è il fatto della offerta delle venti lire esibite al possessore, che determina questa valutazione di esso. E, nel caso analogo della azione lesiva dell' uomo, non è che questa per sè importi la sanzione del carcere, ma è invece, che la irrogazione del carcere per l' azione medesima fatta dalla società determinò la valutazione giuridica della azione stessa nella detta sanzione del carcere. Si ha dunque un errore fondamentale di fatto nella sentenza del mio Critico, che la sanzione non sia la ragione della valutazione. Nella ipotesi di un uomo solo, nessun altro mai avrebbe reagito contro l' azione di esso, e quindi non si darebbe il fatto della sanzione del carcere; e così nemmeno il rapporto giuridico del carcere colla azione; e conseguentemente neppure il giudizio valutativo di essa per questa sua sanzione. E il

ragionamento suddetto vale per tutte quante le azioni libere dell'uomo, anche per quelle non soggette ad una sanzione giuridica propriamente detta, anche per quelle consumate nel segreto della coscienza, e quindi seguite dalla sanzione del rimorso. Nel mio libro (e specialmente nella sua ultima parte (1)) dimostro in qual modo la reazione sociale determini la formazione lenta e progressiva dei giudizj valutativi etici, e dello stesso fenomeno interno del rimorso; nel quale si verifica l'analogo della valutazione del frumento, che uno fa macinare per sè, non ricavandone nessun prezzo, che tuttavia computa siccome reale e quindi effettivamente sacrificato.

Osservazione settima. Secondo le cose dette nella Osservazione precedente, il fatto della *responsabilità* dell'uomo per le sue azioni libere è analogo al fatto della *commerciabilità* del frumento. Come la commerciabilità del frumento è una *conseguenza* della ricerca di chi non lo possiede e della offerta del prezzo per averlo, *e non viceversa*, così la responsabilità dell'uomo per le sue azioni libere è una *conseguenza* della reazione fatta dai consociati alle azioni medesime e delle vendette, che essi ne prendono, *e non viceversa.*

La luna non è commerciabile, perchè non può diventare il possesso di una persona: l'aria nemmeno, perchè comune a tutti, e quindi da nessuno ricercata; l'acqua non è commerciabile lungo un grande fiume, che ne offra ad esuberanza per qualunque ne abbia bisogno; ma può diven-

---

(1) In quella che fu stampata a parte col titolo di *Sociologia* nel Vol. IV di queste *Op. fil.*

tarlo dove ce n'è penuria, e in possesso di pochi; lo stesso frumento non sarebbe commerciabile dove crescesse spontaneo sopra un suolo, che fosse comune, e in abbondanza per tutti, e tutti fossero disposti a raccoglierne per sè: e, dove si effettuò la commerciabilità del frumento, il giudizio della sua valutazione, indicato nel suo prezzo, diversificò immensamente secondo le esigenze della ricerca e della offerta: vendendosi alle volte carissimo il frumento di qualità inferiore, e alle volte a vilissimo prezzo quello di qualità superiore; tanto è vero che la valutazione è dipendente da fatti estrinseci al frumento valutato. Così dicasi della responsabilità. Si stabilirono delle pene nella società per certe azioni de' suoi componenti, perchè si trovò che la minaccia della pena serve a mantenere l'ordine sociale. Stabilite queste pene, avvenne che i singoli componenti della società si trovano nella condizione, che, dato il caso, che commettano delle azioni, per le quali è minacciata una penalità, sono passibili di essa. Ed ecco la responsabilità. È dunque la pena, che si stabilisce, la causa della responsabilità, che ne conseguita come effetto. La penalità incorsa può quindi considerarsi quale giudizio valutativo dell' azione punibile in questo senso relativo, ma non nel senso assoluto, che l'azione medesima reclami la sua pena a priori, indipendentemente dal fatto della società, che l'ha stabilita. Se un uomo fosse solo al mondo, o trovandosi con altri fosse ad essi superiore in forza, come il leone alle pecore, non incorrerebbe nessuna pena per le sue azioni, e non se ne sentirebbe responsabile. Le sanzioni penali diversificarono e diversificano nelle società umane immensamente, e secondo la esigenza, non delle

azioni stesse, ma delle circostanze, per le quali avvenne, che si stabilissero le pene; e in modo che la stessa azione in diverse società si punisse diversamente, e in una data società la punizione variasse da tempo a tempo, e la gravità delle pene fosse, non in ragione della gravità intrinseca della azione, ma in ragione del bisogno di impedirla. E di fronte alla sanzione stabilita può una azione divenire responsabile solo in quanto è propria di quella autonomia, che io chiamo (nel senso da me indicato) dell' *arbitrio libero* dell' uomo. Nelle autonomie degli esseri inanimati non può avverarsi il fatto della responsabilità, come non lo può nella luna quello della commerciabilità. Nelle autonomie degli animali superiori, specialmente dei domestici più intelligenti, tanto si ha l' analogia del fatto umano della responsabilità, quanto si ha l' analogia del libero arbitrio dell' uomo. Nell' uomo stesso la responsabilità non riguarda la sua autonomia come meccanismo fisico e fisiologico; sicchè non è responsabile uno zoppo di non camminare diritto, e un uomo qualunque di cedere allo sternuto. E anche come meccanismo psicologico l' uomo stesso è responsabile in una cerchia ristretta di azioni, cioè in quelle, che si compiono dietro l' azione di quelle parti dell' apparato cerebrale, che danno luogo al senso della volontà. E in questa cerchia ristretta pure, non lo stesso uomo sempre, e non ogni uomo, ma solo quando sia normale il giuoco e l' uso del magistero volontario. E, non per tutte le azioni volontarie stesse, ma solo per quelle, che siano atte a promuovere una reazione per parte altrui.

Negli atti volontarj normali dell' uomo si avvera il fatto caratteristico speciale della responsabilità, che non si avvera

negli atti anormali e non volontarj di esso, e meno poi negli atti degli altri esseri della natura. Con ciò il positivismo non intende di fare due generi di atti in questo senso, che gli uni, quelli volontarj, siano esenti dalla necessità causativa, e gli altri, quelli involontarj, vi siano soggetti. No. Intende solo il positivismo di avvertire, nello stesso genere unico di atti necessitati, due specie distinte, che non si devono confondere insieme, come nella realtà sono effettivamente differenti. Il che hanno torto di non riconoscere molti positivisti, e soprattutto alcuno di quelli, che applicano la teoria psicologica dell' atto umano alla scienza giuridica penale; i quali tendono a considerare l' atto dell' uomo normale, come se fosse della stessa specie di quello dell' uomo non normale.

E le due specie suddette, dell' atto umano necessitato irresponsabile, e dell' atto umano pure necessitato ma responsabile, sono determinate dalla attitudine diversa del meccanismo psicologico dell' uomo nell' uno e nell' altro. Il meccanismo psicologico dell' uomo adulto, civile e sano di mente è tale, che in lui l' idea della sanzione associato all' idea di un atto può divenire valevole, in relazione all' apparato volontario, sì da farne un apparato sospensivo della spontaneità dell' atto medesimo. Per un fiume, che potrebbe disalveare, non giova dirgli: ti castigherò, se disalveerai. Il fiume non può avere cognizione di quello che gli è detto, quindi non può la cognizione mai essere una forza, che agisca in esso; sicchè al fiume, perchè non disalvei, devo opporre la forza meccanica di un argine. Per un cane, che mangerebbe la colazione di un bambino, per impedirlo, può bastare, che io mostri il bastone. L' im-

magine conoscitiva del bastone può da sè avere la forza di frenare il cane senza bisogno di tenerlo colle mani. Un pazzo, che sia portato a ferirmi con un coltello, può anche ricordare l'articolo del codice penale contro i ferimenti; ma nel suo meccanismo psicologico alterato l'idea, pure ricorrente, dell'articolo del codice serve male all'effetto, onde l'apparato volontario nella psiche normale è atto ad agire efficacemente, come apparato sospensivo della spontaneità, che lo porta a ferire. E quindi, per contenere il pazzo, essendo inetta l'idea della sanzione, non c'è che ricorrere alla forza materiale di afferrarlo e tenerlo fermo colla forza dei muscoli. Il che non è del pari necessario per l'uomo sano di mente, pel quale l'idea della sanzione può da sè fare l'effetto di paralizzare la spontaneità dell'atto dannoso. Ed ecco come si ha una differenza reale (e innegabile, come ogni realtà palese) tra l'atto del pazzo e l'atto dell'uomo sano di mente. In una parola, il fatto della attività responsabile presenta (a differenza della attività irresponsabile) le particolarità speciali contraddistinguenti che seguono: — Non ha luogo per effetto diretto di una causa fisica, come le attività degli agenti inanimati. — Avendo luogo per effetto di una rappresentazione psicologica, come è proprio dell'agente fornito di cognizione, il suo corso non è il semplice riflettersi diretto della rappresentazione nei moti esecutivi finali, come nella psiche imperfetta della animalità inferiore. — Dipendendovi il magistero della pura riflessione diretta dall'apparato volontario (1) direttivo di esso, la dipendenza suddetta non è paralizzata, come nell'uomo in istato non normale. — La rappresentazione psi-

(1) In ciò io mi riferisco a quella parte della fisiologia, che studia i

cologica, traente ai moti esecutivi finali, vi si accompagna colle idee associate delle reazioni producibili dalla esecuzione, e queste idee associate possono produrre la tensione volontaria atta ad influire sulla spontaneità prima, o elidendola, o rinforzandola. — Le idee associate delle reazioni producibili dalla esecuzione, ossia i così detti *motivi*, rimangono nella coscienza, e attive, anche compiuto l' atto; e vi determinano uno stato speciale: e ciò secondo che ebbero, o non ebbero, efficacia nel lavoro volontario relativo. Se il lavoro fu efficace, nella coscienza si produce un giudizio di approvazione e un senso di soddisfazione; e, se non fu efficace, un giudizio di disapprovazione e un senso di malessere morale: e al giudizio e senso suddetto succede poi l' aspettazione della reazione relativa all' atto compiuto, come conseguenza di esso giusta e dovuta. Il giudizio disapprovativo e il senso di malessere morale ad esso congiunto, nel caso della inefficacia del motivo rispetto ad un atto compiuto (e cioè il *pentimento*), promuovono poi la considerazione della possibilità astratta dell' atto consentaneo al motivo per la coscienza della volontarietà regolatrice, che si sente anche quando l' efficacia di essa fu insufficiente al caso dato. Il giudizio disapprovativo stesso, accompagnato dal sentimento della volontarietà e quindi della possibilità astratta, è per un altro caso, dell' atto consentaneo al motivo, il sentimento del malessere morale, l' aspettazione della reazione relativa all' atto com-

---

fenomeni di sospensione, di rinforzamento, di attivazione delle funzioni dei centri nervosi subordinati per opera dei superiori, che li dominano; alla funzione regolatrice dei quali si accompagna anche il sentimento speciale indicato colla espressione di sentimento del volere.

piuto, e l'avveramento della reazione medesima sono momenti dinamici reali della attività responsabile, i quali non restano senza effetto per la costituzione della attività stessa; nella quale quindi, riproducendosi un'altra volta la tensione della spontaneità, e il contrasto del motivo, questo può avere acquistato l'efficacia precedentemente mancata. — Il suddetto giudizio di approvazione o disapprovazione morale nell'agente responsabile si produce, per la ragione psicologica dell'analogia, anche per la cognizione degli atti degli altri agenti responsabili: nel qual caso fa nascere nella coscienza la disposizione a concorrere per realizzare la reazione punitiva e premiatrice. —

Ora, come già dicemmo, posto ciò, quanto alla attività responsabile, perchè si abbia, due condizioni sono essenziali: e cioè, l'*attitudine* del soggetto a che vi si produca, e la *riduzione* della detta attitudine alla attività medesima. E gioverà, a chiarire la cosa con una evidenza, dirò così, materiale, richiamarsi qui all'esempio addotto nello stesso mio nono appunto. Se, posto un pezzo di ferro dolce sopra una incudine e menatogli sopra fortemente un colpo con un grosso martello, trovo poi che il pezzo di ferro è stato schiacciato, questo fatto dello schiacciamento del ferro è spiegato per le due condizioni, della *attitudine* del ferro ad essere schiacciato, e della sua *riduzione* allo stato di schiacciamento per la applicazione avvenuta del colpo menatogli sopra.

Nel caso della attività responsabile la *condizione prima* del fatto, ossia l'attitudine del soggetto, è nella *qualità speciale dell' autonomia dell' uomo normale.* Per ciò l'attività responsabile non potrà mai verificarsi nelle cose inanimate

(e quindi nemmeno nei ciottoli delle vie), nè nella animalità inferiore alla umana, nè nell' umanità anormale, nè negli stessi atti dell' uomo normale esenti dalla subordinazione all' apparato volontario. E la *condizione seconda* del fatto, ossia la riduzione della detta attitudine alla attività responsabile, è nella *applicazione all' individuo umano normale della reazione sociale.* Prima di questa applicazione si ha nell' individuo medesimo la attitudine, ma non ancora la riduzione di essa; e la riduzione stessa si riscontra, non in tutti gli atti dell' individuo subordinati all' apparato volontario, ma solo in quelli, pei quali fu fatta la applicazione della reazione sociale, e in ragione di essa. Per questi atti soltanto si avvera la condizione della responsabilità, e non per gli altri, i quali per ciò si chiamano nella scienza dell' Etica, *moralmente indifferenti.*

E viene da sè, dopo tutto questo, che nell' additamento delle dette due condizioni si ha la *spiegazione* o *giustificazione* scientifica del fatto della attività responsabile: a quel modo che nell' additamento della attitudine del ferro a schiacciarsi, e del colpo di martello menatogli sopra fortemente, si ha la spiegazione o giustificazione dello schiacciamento di un pezzo di ferro, come osservai nel mio nono appunto.

Osservazione ottava. E dopo tutto questo il mio Critico esce in proposito nella sua *Risposta* a domandare: « Dov' è qui il riferimento (e quindi la giustificazione) del fatto della responsabilità ad *un altro fatto,* che diventa la ragione spiegativa del primo, che egli, nell' addossarmi le due altre croci delle *inesattezze quinta e nona* assicura di aver fatto? » E soggiunge poi ancora: « Se l' abbia fatto nel 3° volume

delle *Opere filosofiche* non so, e non poteva saperlo prima che cotesto volume fosse stampato: ma nella *Morale dei Positivisti* del 1879, se so leggere solamente, non l'ha fatto di certo. »

L' edizione della mia *Morale dei Positivisti* del detto 3° volume corrisponde perfettamente a quella del 1879. In questa è detto precisamente *da un capo all' altro* quello che il mio Critico asserisce di non avervi letto. In quella stessa parte, nella quale egli ha spigolato le sue citazioni, si legge per esempio (alle pag. 458-59 della edizione del 1879) quanto segue: « In ciò si avvera un principio generale della causalità naturale. Un fenomeno fisico in un corpo non si può ottenere, se non colla applicazione sopra di esso di una causalità fisica; per esempio, di un urto. Un fenomeno chimico, invece, in una sostanza non si può ottenere, se non colla applicazione di una causalità chimica; per esempio, di un reagente chimico. Anche nel nostro caso, trattandosi di un delirante, non si ha la possibilità di influire direttamente sul suo volere, per ottenere che desista dalla azione nociva; onde bisogna ricorrere alla applicazione sulla sua persona di una coazione materiale; ma, trattandosi di un uomo sano di mente, si ottiene l' effetto voluto per altra via; cioè, dirigendosi direttamente alla sua cognizione con una causalità di natura ideale, e per essa indirettamente operando sulla sua volontà, che è in istato di funzionare nel modo che occorre per ottenere l' effetto voluto ».

Nelle ultime *duecentoquarantacinque* pagine della edizione medesima tratto espressamente della *Formazione naturale nel fatto della idea della Giustizia*, e quivi dimostro

precisamente in che modo, per effetto della reazione sociale (e di questa soltanto), si crei nell' uomo la ragione della responsabilità; e ciò, non solo per gli atti soggetti alla sanzione giuridica, ma anche per quelli della *convenienza*, e per quelli meramente interni, e per gli atti virtuosi in genere.

Osservazione nona. Il mio Critico però nella sua *Risposta* ci darebbe la chiave di questo mistero, che egli non abbia trovato nel mio libro quella *giustificazione*, che c' è da per tutto: e col far capire, che egli ve ne cercava un'altra; poichè dice in sostanza: — Il fatto della responsabilità non è quale è presentato nella *Morale dei Positivisti*. Colla responsabilità, come è intesa comunemente, la sanzione è solo la espressione del giudizio dell' atto responsabile. E quindi la giustificazione della responsabilità non si trova, che colla giustificazione della sanzione.

Sicuro. Il volgo ritiene, che la pioggia avvenga per miracolo di dio. E quindi non si induce a credere al meteorologo, che spiega il fatto della pioggia col fatto del condensamento dei vapori per raffreddamento o altro, perchè a questo modo resta eliminata dalla pioggia l' azione soprannaturale, che le è essenziale secondo la sua idea. Nella rappresentazione comune della responsabilità è commista l' idea imaginaria della indipendenza assoluta dalla necessità causativa, e quindi si ritiene non vera una spiegazione del fatto, che non si combini colla idea della detta indipendenza. Ma altro è il fatto in sè, altro l' idea, che si può averne comunemente. Presa la responsabilità nella volgare idea fallace della indipendenza assoluta dalla necessità causativa, la sanzione apparisce effetto, e non causa della re-

sponsabilità. Si trova, invece, la sanzione causa, e non effetto, della responsabilità e quindi fatto spiegativo di essa, quando, il fatto della responsabilità, lo si considera quale è veramente secondo che la scienza ha discoperto. Non si può negare che la sanzione esprima un giudizio dell' atto responsabile. Ma ciò sta benissimo colla anteriorità della sanzione rispetto alla formazione della responsabilità; come sta, che, esprimendosi (come sopra dicemmo) con un dato prezzo il giudizio sul grano in quanto commerciabile, è tuttavia dal fatto della esibizione del prezzo medesimo, che provenne la commerciabilità del grano, e che se lo giudichi secondo il prezzo attribuitogli.

Il che poi non vuol dire, che nel giudizio estimativo dell' atto responsabile non entrino delle ragioni desunte dall' atto in se stesso, e quindi posteriori ad esso, e come fatto e come principio: quali sarebbero le razionalità o irrazionalità dell' atto, la sua bellezza o dignità o bruttezza o turpitudine, la sua utilità o dannosità, o la sua attitudine ad eccitare i sentimenti favorevoli grati, e sfavorevoli e ingrati. Ciò non si nega; ed io lo insegno e a lungo nella stessa mia *Morale dei Positivisti* (1). Ma le suddette ragioni per se stesse non danno e non possono dare la caratteristica della responsabilità, e quindi non la riguardano come tale.

Che se poi, come dimostra lo studio positivo della formazione della responsabilità, quale è veramente, la reazione sociale o la sanzione è il fatto, che la determina, con ciò

(1) In più luoghi; e anche negli stessi paragrafi, che servirono per le spigolature riportate dal mio Critico. E, per esempio, nel Capo XXIII, paragrafo 27, pag 447 e segg. della edizione del 1879, corrispondenti alle pagine 387 e segg. della ediz. del 1885 del III vol. di queste *Op. fil.* e 409 e segg. delle edizioni del 1893 e del 1901.

viene ad essere anche la ragione, che la spiega e la giustifica. E quindi cercare, come vorrebbe il mio Critico, la ragione del fatto della sanzione, rispetto al fatto della responsabilità, è cercare, non la ragione di questa, ma la ragione della sua ragione ; come se, nell' esempio del pezzo di ferro schiacciato sopra addotto, si cercasse la ragione del fatto di avere menato il colpo, che l' ha schiacciato. La ragione immediata dello schiacciamento del ferro è nello stesso colpo menato col martello. La ragione poi del fatto dello stesso colpo c' è, sicuro, anch'essa ; ma questa, rispetto allo schiacciamento predetto, non sarebbe la sua ragione, ma la ragione della ragione.

In due modi poi sbaglia il mio Critico nel dire, che io non ho giustificato il fatto della responsabilità, perchè dovessi venirci col giustificare lo stesso fatto della sanzione. In primo luogo, non si richiede, come dimostrammo, la giustificazione del fatto della sanzione. In secondo luogo, io poi ho anche dato la giustificazione stessa della medesima sanzione, che pure non era richiesta.

La ragione e la giustificazione della sanzione nella mia *Morale dei Positivisti* è additata in quella, che io chiamo la *Idealità sociale*, e che vi forma l' argomento primo e principale di tutta la trattazione : e il mio Critico non se n' è accorto ! Non si è accorto neanche di ciò egli, che poi ha creduto di potersi sdebitare degli appunti fatti alle sue osservazioni, e che si svia nove volte, pure rispondendo a due soli di essi.

Così adunque, dimostrati ineccepibili i miei appunti *quinto* e *nono*, come erano stati precedentemente dimostrati ineccepibili tutti gli altri, resta che io aveva ben ragione

di notarli e di formularli, come ho fatto, nel mio Articolo primo, e di riaffermarli in questo secondo in tutto e per tutto.

NOTA SECONDA

UN' ACCUSA DI NOMINALISMO

I.

1. — Lo stesso mio Critico, nella *Risposta* da me esaminata nel secondo degli Articoli della *Nota prima*, inseriva quanto segue.

« A pag. 465 egli (l'Ardigò) scrive. — La vecchia metafisica, la responsabilità, invece di prenderla siccome un semplice astratto di un fatto particolare, e quindi, la distinzione sua caratteristica, invece di considerarla come una forma speciale, onde un fatto si differenzia da un altro, che sarebbe stata una distinzione vera, positiva, innegabile, volle, che fosse a dirittura una essenza a sè. — E sapete di qual *fatto particolare* la responsabilità è un *astratto?* Eccolo qui a tanto di lettere, nel testo del prof. Ardigò, il quale non si contenta di dirlo alla spiccia, ma ricorre, dilucidando, a comparazioni, perchè non resti dubbio sul

suo vero e proprio concetto. A pag. 467 comincia il paragone così: — Quando si dice, per esempio, la vita, che cosa si intende con questa parola? Nient' altro che l'astratto dei fenomeni speciali che si osservano nei corpi organici, e non si osservano nei corpi inorganici. — E a pag. 468 il paragone continua e si compie: — Così per la responsabilità. Come la vita pei fenomeni speciali degli organismi, così questa è *l' astratto delle sanzioni, onde la società reagisce, rintuzzandola, contro l' azione propriamente umana individuale.* E non altro. — E a pag. 469; — è *la specie naturale delle reazioni della sanzione sociale....* la specie naturale del fatto medesimo. — Tutto il corsivo di queste citazioni è, si noti, nel testo. Dunque non l'*essenza a sè* della vecchia metafisica, che è, secondo l'Ardigò, *un sogno antiscientifico* (p. 469); non la conseguenza legittima, razionale dell' utilità sociale e della difesa sociale, perchè l'Ardigò si separa (1) non meno recisamente, in questa questione, dai suoi amici i positivisti. Qui è il caso, o mai, di esclamare, ex ore tuo te judico! habemus reum confitentem! L'Ardigò non è **nominalista** per nulla, e dice, la responsabilità è *l'astratto delle sanzioni, la specie naturale delle reazioni della sanzione sociale, la specie naturale del fatto* »,

Su ciò, come si vede nel paragrafo IV del succitato Articolo II, ho fatto l' osservazione che segue:

« Da ciò, che io chiamo la responsabilità, *l' astratto* delle sanzioni, la *specie naturale* delle reazioni della sanzione sociale, la *specie naturale* del fatto, egli (il mio Cri-

---

(1) Che in ciò erri il mio Critico, l' ho dimostrato nella *Nota prima*, Articolo secondo, paragrafo quarto, osservazione quarta.

tico) induce, che io sia un *Nominalista*. E lo fa trionfalmente, esclamando: *ex ore tuo te judico, habemus reum confitentem!* L' induzione, così trionfalmente proclamata, è smentita da tutte la pagine di tutti i miei libri: è smentita dalle nozioni più elementari della filosofia teoretica: è smentita dal senso comune più volgare. Se uno dice, il dolore, si intende da tutti, che si tratti dell' *astratto* dei fatti singoli delle sensazioni dolorose, e non di una *entità* sui generis, che abbia una esistenza a sè; e con tutto questo nessuno ritiene, che chi dice, il dolore, sia un nominalista, e neghi la realtà del dolore, cioè quella delle sensazioni dolorose, delle quali il dolore è l' astratto. Secondo la logica del mio Critico tutti quelli che parlano sarebbero nominalisti, perchè le parole sono tutte, dal più al meno, degli astratti dei fatti e degli oggetti, la cui realtà è solo singola e individuale ».

A questo passo il mio Critico, nel suo scritto inserito nel fascicolo di settembre e ottobre 1887 della *Rivista italiana di Filosofia*, alla pagina 186, replica come segue:

« Chiunque legge il brano riferito vede subito come il prof. Ardigò si renda colpevole di due falsificazioni; la prima, di dare l' osservazione incidentale ed accessoria sul suo nominalismo come la tesi del mio ragionamento; la seconda, di far credere che il nominalismo suo sia da me argomentato soltanto da quelle frasi, mentre è affermato sul fondamento della negazione che l'Ardigò, in questo luogo medesimo, e in cento altri de' suoi scritti, fa delle *essenze reali* dei metafisici. Il *nominalismo* ed il *realismo* furono, come sanno anche i ragazzi di *prima liceale*, due direzioni opposte della Scolastica, delle quali la prima af-

fermò e la seconda negò le essenze reali: la prima ammise gli universali *ante rem* o *in re*, e la seconda non ammise che gli universali *post rem*, cioè li considerò come *concetti* o come *voci*. Il prof. Ardigò ammette forse le essenze reali al modo platonico o al modo aristotelico? e che vuol dire quando afferma che la qualifica di nominalista è smentita da tutte le pagine di tutti i suoi libri? ».

2. — Torno su queste cose ora unicamente per un interesse scientifico. Solo per questo ho scritto prima gli Articoli riportati nella Nota precedente: solo per questo aggiungo adesso questa Nota seconda. Negli Articoli suddetti ho avuto l'occasione di illustrare alcune questioni della Etica positiva: qui ho quella di chiarire una questione di Psicologia, importante indirettamente anche per la stessa Etica.

Dice a ragione il mio Critico, che la sua osservazione sul mio nominalismo è una osservazione incidentale. Ma anch'io l'ho considerata tale, parlandone in una osservazione a parte, nella quale prescindo affatto dalla tesi del suo ragionamento. E il testo mio riportato basta da sè a mostrare che non è vero, che io vi abbia voluto *far credere che il mio nominalismo sia da lui argomentato* soltanto *da quelle frasi*. Il *soltanto* nel mio testo non c'è proprio punto.

Il mio Critico poi soggiunge, che da lui *il mio nominalismo è affermato sul fondamento della negazione che io, in questo luogo medesimo, e in cento altri de' miei scritti, faccio delle* essenze reali. Ed è su ciò che io intendo ora di ragionare.

3. — Il nominalismo non istà nella negazione delle *essenze reali*, senz'altro. Roscellino, se non il patriarca, certo il più famoso del nominalismo più crudo, è stato condannato, come tutti sanno, precisamente perchè poneva in dio tre essenze reali invece di una sola (1). Guglielmo di Occam, il più importante del nominalismo concettualista, fonda la cognizione precisamente sulla *Intuizione della esistenza individuale*, intendendo, che la esistenza sia lo stesso che la *essenza* (2). Le essenze reali, le ammettevano i nominalisti quanto i realisti; e se fosse, che io negassi queste essenze reali, da ciò verrebbe solo la conseguenza, non che io fossi nominalista, ma che non fossi, nè realista, nè nominalista.

Se non che è al tutto non conforme al vero il supposto, sul quale si fonda l'argomentazione del mio Critico: vale a dire, che io neghi le essenze reali. Nel vero, io le affermo chiarissimamente da per tutto; e, se in ciò convengo coi nominalisti, convengo però anche coi realisti; e potrei quindi esser detto, sotto questo punto di vista, tanto nominalista quanto realista.

4. — Cosa ben curiosa! Sono accusato di negare le essenze reali da chi scrive contro un passo, nel quale io le asserisco, e per l'affermazione delle quali faccio perfino

---

(1) Secondo Abelardo (Introd. ad theol. t. II, pag. 84 dell'ediz. Cousin) Roscellino tres in deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres *essentias* diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis natura constituit.

(2) Existentia et essentia idem omnino significant (Quodl. II, q. 7).

appello alle nozioni più elementari della filosofia teoretica, che il mio Critico ben conosce.

Nella mia *Morale dei Positivisti*, alla stessa pag. 468 citata dal mio Critico, si leggono le seguenti parole: « La responsabilità.... non è una entità a sè, ritrovabile solo nello spirito dell' uomo, perchè questo sia un essere *toto coelo* diverso da tutti gli altri della natura, come sogna il metafisico. No. *Ma non è per questo il nulla.* Come, se la vita non è un quid sui generis, è però tuttavia qualche cosa, cioè la specie naturale dei fenomeni, che si osservano negli organismi, così la responsabilità, se non è l' entità metafisica già detta, è però tuttavia qualche cosa, cioè la specie naturale delle reazioni della sanzione sociale. Onde, se il positivista deve negare la responsabilità chimerica del metafisico, deve però affermare la responsabilità *reale* della storia naturale della società umana ».

Io qui non faccio altro, che applicare ad un caso particolare il mio principio generale, che si trova già esposto nel mio libro dell' anno 1870, col titolo *La psicologia come scienza positiva*, nel quale (1) si legge quanto segue: « Parlando della materia, e anche dello spirito, abbiamo asserito, che sono meri astratti mentali, che noi oggettiviamo, ossia consideriamo, come delle realtà per sè, e indipendentemente dal nostro pensiero. E di tale oggettivazione non abbiamo detto se non che è un processo reale della nostra mente. In seguito, ottenuto per le vie induttive l' astratto superiore dello schema psicofisico, abbiamo soggiunto, che lo ritenevamo come una realtà vera, come avevamo fatto per gli

(1) Vedi il Vol. I di queste *Opere filosofiche*, pag. 244, 45, 46.

altri due astratti. Or bene; se allora, per legittimare le oggettivazioni in discorso, ci siamo rimessi al fatto psicologico, che ce lo attestava, adesso possiamo giustificare il detto fatto, spiegandolo e dimostrando in che modo debba essere inteso. È per un arbitrio ingiustificabile, è per una illusione vincibile, o è per una ragione logica solida, che si dà, per esempio, all' astratto, materia, una realtà oggettiva? È evidente darsi per una ragione logica solidissima. I dati particolari, sui quali è fondata l' astrazione, sono reali. Se nel processo astrattivo si mantiene sempre la determinazione ossia la nota della realtà, questa può e deve essere ancora affermata insieme alle altre note serbate, a quel qualunque grado di astrazione, a cui facciamo sosta. Per cui c' è della improprietà nella espressione — la mente oggettivizza l' astratto, materia. — Sarebbe più giusto dire — la mente non desiste dal considerare come reale l' oggetto del suo lavoro astrattivo —».

« Spiegando così il fatto della oggettivazione, lo giustifichiamo; non solo; ma ne diamo il valore vero. C' è una grandissima differenza tra la realtà, che si ha nel fatto, e quella che si riconosce nell' astratto. Ciascun fatto, è un reale per sè; la sua realtà è individua; non si può, nè allargarla, nè restringerla, senza distruggerla. L'astratto è reale per partecipazione, ossia in grazia del fatto particolare. La sua realtà non la possiede, perchè sia quel dato astratto. Non verrebbe meno perdendo della sua astrattezza, cioè facendosi più speciale, o aumentandola, cioè facendosi più generale. Ecco perchè, affermata la realtà delle diverse qualità dei corpi, la realtà stessa rimane, anche facendo scomparire i corpi molti e varj per averne la unica materia,

che li assorbisce tutti nell' essere suo più generico; ecco perchè, affermata la realtà della materia, come tale, e dello spirito, come tale, noi abbiamo potuto, senza perdere la realtà, fondere i due concetti in quello psicofisico. Nel quale, se scompajono le specialità distinte della materia e dello spirito, a quello stesso modo che, nell' idea della materia, si offuscano le differenze del corpo solido, del liquido, dell'aeriforme, resta però sempre la nota della realtà; sicchè possiamo a tutto diritto parlare, non solo di concetto psicofisico, ma anche di sostanza psicofisica ».

« Ed ecco anche una luminosissima conferma dei nostri principj. Il fatto ha una propria realtà per sè. Una realtà inalterabile, una realtà, che siamo costretti ad affermare tale quale è data e la troviamo; colla assoluta impossibilità di toglierne o di aggiungervi nulla. Dunque il fatto è divino; come sentenziammo sopra una volta, vincendo ogni timore ed ogni esitazione di farlo, quantunque ai più suoni la sentenza verissima come una bestemmia. E l' astratto invece lo formiamo noi; possiamo formarlo più speciale o più generale, di una varietà o di un' altra, come vogliamo. Dunque, come soggiungevamo, l'astratto, l'ideale, il principio, è umano. E quindi, come il fatto è nella cognizione e nella scienza il termine fisso e da cui si deve partire, così l'astratto (e quindi anche il cosidetto soggetto dei fatti) è un termine a cui si può arrivare; ma un termine instabilissimo, che può essere riformato ed oltrepassato ».

5. — Ma, se, come risulta dalle cose dette, è al tutto

opposto al vero il supposto del mio Critico, che io neghi le essenze reali, come avvenne che egli mi attribuisse tale negazione?

Egli aveva sott' occhio il passo della pagina 465 della mia *Morale dei Positivisti* citato nella sua prima Risposta, che io qui ancora riporto. «. La vecchia metafisica, la responsabilità, invece di prenderla siccome un semplice astratto di un fatto particolare, e quindi, la distinzione sua caratteristica, invece di considerarla come una forma speciale, onde un fatto si differenzia da un altro, che sarebbe stata una distinzione vera, positiva, innegabile, volle che fosse addirittura una *essenza a sè* ». Egli quindi disse: — L'Ardigò nega qui l' *essenza a sè* dei metafisici, come fa in cento altri luoghi de' suoi scritti delle *essenze reali*, ammettendo solo l' *astratto*, che, dal momento che è un astratto, non è una essenza reale: molto più che lo stesso astratto qui sarebbe, non di una cosa, ma solo di un fatto, che tanto meno può pensarsi come una essenza reale. — Così, io penso, che abbia ragionato, poichè egli dice di avere affermato il mio nominalismo *sul fondamento della negazione che io, in questo luogo medesimo, e in cento altri de' miei scritti, faccio delle essenze reali dei metafisici.*

Così deve avere ragionato. Ma il ragionamento non è giusto. Se io nego, che si dia la *entità a sè* della responsabilità dei metafisici, da ciò non viene la conseguenza, che io poi neghi tutte le altre *entità a sè*, come, ad esempio, quelle del pensiero dell' uomo, del suo organismo, dei cibi onde si nutre, e via discorrendo. Nella stessa prima pagina della mia *Psicologia come scienza positiva* io scrissi quanto segue. « Gli antichi credevano, che la scienza do-

vesse condurre a conoscere le cose fino nella *essenza* e nelle cause loro. Lo insegnava espressamente anche il grande filosofo, che Dante ha chiamato, il maestro di color che sanno. A noi non è più possibile una tale illusione; poichè sappiamo, che lo sforzo di risalire oltre i fenomeni è vano affatto; e che il compito della scienza non può essere altro, che di rilevarne la coesistenza, la successione, e le somiglianze ». La medesima cosa ripeto da per tutto ne' miei libri. Ed è a ciò che deve alludere il mio Critico col suo cenno dei *cento altri luoghi de' miei scritti*, nei quali faccio la negazione che mi attribuisce. Ma l'*essenza* della quale qui parlo, non è l'*entità* da me intesa nel luogo sopra riportato della *Morale dei Positivisti*. Distinguendo l'*essenza* dal *fenomeno*, non nego, ma affermo l'*entità* di questo. E siccome, questo fenomeno, lo concepisco, non solo come l'accidente della cosa, ma anche come la sostanza di esso, così posso intendere la *entità*, non solo come accidente, ma anche come sostanza; e ciò senza confondere la *entità* colla *essenza*. Pel quale principio vedasi quanto ho scritto nel libro sulla *Percezione* e in quello sul *Vero*, nei quali tratto la questione in lungo ed in largo. In una parola, o si tratta delle *entità* delle quali parlo nel passo riportato della *Morale dei Positivisti*, e allora, negando io quella della responsabilità dei metafisici, non consegue che io neghi insieme tutte le altre, come ho già fatto notare; o si tratta della *essenza*, della quale parlo nel passo riportato della *Psicologia come scienza positiva*, negando io che si possa averne la conoscenza, non può altri dedurne che io ne neghi la realtà. Sicchè, in qualunque modo erronea-

mente, dall' una e dall' altra parte, deduce il mio Critico la negazione che io faccia delle *essenze reali*.

E la erroneità resta anche prendendo la espressione intera, *essenze reali dei* metafisici, come dice il mio Critico: perchè, o l' aggiunta *dei metafisici* è nel senso come di dire, certe essenze reali che sono ammesse da certi metafisici, e allora, se uno nega queste determinate essenze, con ciò non viene a negarne altre diverse; o l' aggiunta stessa è nel senso come di dire, che le essenze si devono porre, come i metafisici affermano esserci realmente, e allora, se uno nega la conoscibilità di esse, con ciò non viene a negarne la realtà.

6. — Ma, dal momento che io dico, che la responsabilità è un astratto, non vengo con ciò a negare, che sia realmente?

Sopra ho dimostrato, come nell' astratto si mantenga l' affermazione della realtà. Qui aggiungerò solo, che, se vale l' obiezione dell' astratto per la responsabilità come la intendo io, vale anche per quella dei metafisici, e per quanto realisti; poichè, la intendano pure come vogliono; ma, dicendo responsabilità, dicono pur sempre un astratto.

Ma, si dirà ancora da ultimo, l' astratto dei metafisici è l' astratto di una cosa, della quale si può dire, essere sempre quella che è; mentre il vostro è l' astratto di una reazione, ossia di un *fatto*, che non è mai fuori del momento che succede.

E contro questa ultima obiezione basti ricordare la dottrina, da me ripetuta in tutti i miei libri, secondo la quale la *cosa* e *l' azione*, anche quanto al pensarle reali,

si differenziano solo in quanto nella prima si ha una associazione di dati per coesistenza, e nella seconda per successione: e nulla di diverso quanto alla realtà dei medesimi; come apparirà anche dalle cose che diremo in seguito. Reale è il dato della qualità, che si trova nella cosa in conseguenza della sua stessa costituzione originaria, e indipendentemente dell' azione di un' altra su di essa; ed è in questo senso che ho adoperato la espressione *entità a sè*, per indicare *la qualità di responsabile*, che, secondo i metafisici, appartiene all' uomo per se stesso, e prescindendo dall' effetto della reazione sociale sopra di lui. Reale però è del pari anche *l' abitudine*, che si crea nell' uomo per effetto della reazione sociale, onde, se uno ha agito ingiustamente, in questo sorge *l' aspettazione* della punizione, e negli altri la *disposizione ad infliggerla*, come ho spiegato nel secondo degli Articoli della Nota precedente. Qui dunque la responsabilità non è una *entità a sè*, come nel caso precedente, e quindi l' ho chiamata invece *la specie naturale del fatto delle reazioni sociali*, ossia *l' astratto di esso*. Ho detto così, che la responsabilità è l' astratto di un fatto, non intendendo per ciò, che non fosse tuttavia una vera e propria realtà al pari di quella che si pone, parlando di una cosa.

II.

1. — Dalla mia negazione della conoscibilità della essenza, e da quella della entità a sè della responsabilità in senso diverso dal mio ha dedotto erroneamente il mio Critico, come abbiamo veduto, che io negassi le essenze reali dei metafisici. E, come pure vedemmo, la negazione delle essenze reali, per sè, non autorizza la qualifica di nominalismo data alla mia dottrina, poichè i nominalisti ammettevano delle essenze reali.

Come è avvenuto dunque che il mio Critico, che certo non ignora, che i nominalisti ammettevano queste essenze reali, trovasse in quella negazione la ragione del nominalismo, che mi attribuisce?

È avvenuto per un equivoco suo, che apparisce da quanto soggiunge nella sua *Replica* già sopra riportata, e che qui di nuovo trascriveremo per maggiore chiarezza. « Il *nominalismo* ed il *realismo* furono.... due direzioni opposte della Scolastica, delle quali la prima affermò e la seconda negò le essenze reali; la prima ammise gli universali *ante rem* o *in re* e la seconda non ammise che gli universali *post rem*, cioè li considerò come *concetti* o come *voci*. Il prof. Ardigò ammette forse le essenze reali al modo platonico o al modo aristotelico? »

Precedentemente, fino a questo passo, il mio Critico aveva parlato delle *essenze reali dei metafisici*. E per questo

ho risposto sopra. Ma poi, seguitando con queste altre linee, mette insieme le dette essenze reali cogli *universali*, e colle essenze *al modo platonico o aristotelico*, come se fossero la stessa cosa. Ed ecco l'equivoco, col quale si spiega, come egli abbia potuto fare un ragionamento, che è errato, e in forza dell' equivoco medesimo.

Nominalisti furono detti al tempo della Scolastica quelli, che *non ammisero che gli universali post rem, cioè li considerarono come concetti o come voci*. Così dice affatto giustamente il mio Critico. Non è però giusto quello che dice prima, che i nominalisti *negassero le essenze reali*, come abbiamo sopra osservato; poichè altro è la essenza reale, che i nominalisti ammettevano nelle cose individuali (πρῶτη οὐσία), ed altro è la realtà dell' universale (δεύτερα οὐσία), che essi negavano. E così, se si trova che altri neghi l' essenza reale, come dice di me il mio Critico (e lo dice erroneamente), non legittimamente se ne conchiude, che questi sia un nominalista.

2. — Equivoca poi di nuovo lo stesso mio Critico nel passo medesimo, quando vi conchiude con questa domanda: — Il prof. Ardigò ammette forse le essenze reali al modo platonico o al modo aristotelico? — Dicendo *le essenze reali al modo platonico o al modo aristotelico*, intende egli di parlare di quelle individuali o di quelle universali? Poichè l' essere realista o nominalista dipende precisamente, non dall' ammettere o meno la realtà delle essenze al modo platonico o aristotelico (essendochè anche i nominalisti ammettevano di essere i veri interpreti di Aristotele anche nel

negare la realtà delle essenze fuori delle cose singole (1)), ma nell' ammetterne o meno la realtà in quanto considerate come universali.

Facendomi questa domanda, il mio Critico mostra evidentemente di ritenere, che io non ammetto le suddette essenze reali al modo platonico o aristotelico. E in ciò si appone perfettamente. Ma che può ricavare dalla mia ri-

---

(1) È fuori di dubbio che i nominalisti si ritenessero interpreti veri di Aristotele in quanto negavano la realtà dell' universale come tale. E non senza un fondamento, perchè la dottrina aristotelica a questo riguardo è così incerta ed ambigua ed in contrasto con se stessa da prestarsi benissimo alla interpretazione nominalistica. Come può vedersi dalla esposizione che ne fa E. Zeller, in ciò autorevolissimo; l' esposizione, che stimo opportuno di riportare qui in italiano dalle pag. 304 e seguenti della 3ª ediz. della sez. II della parte II della sua opera *Die Philosophie der Griechen,* avvertendo che egli, per la οὐσία, dice Sostanza invece che Essenza « Per Platone l' essenziale nelle cose era l' Universale pensato nel concetto: e a questo Universale solamente doveva competere l' essere primitivo e completo. Solo per una limitazione di questo essere, per l' unione dell' essere e del non essere, dovevano prodursi gli esseri individuali, i quali perciò dovevano avere al di fuori e al di sopra di sè, come cosa altra da sè, le essenze universali, ossia le idee. Aristotele si ribella a questa dottrina: secondo lui l' errore fondamentale della teoria platonica delle idee sta precisamente nella separazione della essenza concettuale dalle cose. Universale è ciò, che conviene in comune a più cose, e più precisamente, ciò che conviene loro per la loro natura, e quindi sempre e necessariamente; quindi i concetti universali indicano sempre soltanto certe proprietà delle cose, sono concetti solo predicativi e non soggettivi: e anche quando un numero di tali concetti di proprietà si raccolgono nel concetto del genere, noi otteniamo solo quell' universale che conviene a tutte le cose appartenenti a questo genere, e non quello che esista allato ad esse; il platonico ἕν παρὰ τὰ πολλὰ si converte nell' aristotelico ἕν κατὰ πολλῶν. Che se poi l' Universale non è niente che per sè sussista, non può neanche essere sostanza (οὐσία). Perchè se anche il nome Sostanza è usato in diverso senso, appartiene però primitivamente solo a ciò che, nè può essere detto di altro come determinazione dell' essenza sua, nè si attiene ad altro come da esso derivato. In altre parole: appartiene a ciò che è soltanto soggetto e non predicato; la sostanza è quello che è nel senso proprio, il substrato dal quale è portato ogni essere di altra specie. Siffatto poi secondo Aristotele è sol-

sposta negativa? Se io non ammetto queste essenze, che invece ammettevano tanto i nominalisti quanto i realisti, la mia risposta negativa potrebbe condurre soltanto a conchiudere, che io non sono, nè realista, nè nominalista: ma non mai a questo, che io, non essendo realista, debba essere nominalista.

Che se poi qui il mio Critico mi domandasse di nuovo:

---

tanto l'essere individuale. Anzi l'Universale, come egli ha dimostrato contro Platone, non è nulla di esistente per se stesso: ogni Universale, anche il genere, ha la sua esistenza solo nell'individuo, poichè esso è sempre in un altro, e indica soltanto una determinata proprietà, non un Questo; solo l'essere individuale appartiene a se stesso, non è portato da altro, è ciò che è per se stesso, e non in grazia di un altro essere. Solo indirettamente possono anche i generi essere chiamati sostanze, in quanto rappresentano l'essenza comune di certe sostanze; e ciò con tanto maggior diritto, quanto più sono vicini alla sostasza individuale, in modo che quindi le specie meritano quel nome più che i generi: ma, secondo il concetto più rigoroso della sostanza, a loro in genere non compete, poichè essa è detta dell'essere individuale, e, valendo per loro, come per ogni universale, che non sono un Questo, ma un Tale, esprimono, non la sostanza, ma la qualità della sostanza. Così anche per gli altri caratteri della sostanza assegnati da Aristotele, in quanto sono veramente proprj di questo concetto, non possono riferirsi se non alla sostanza individuale. E quindi, se anche la cosidetta sostanza seconda (δεύτερα οὐσία) non può equipararsi in tutto e per tutto alla qualità, tuttavia propriamente non può dirsi neanche sostanza: essa indica la sostanza, ma solo dal lato della sua qualità, essa è il complesso delle proprietà essenziali di una classe determinata di sostanze; ma al contrario quel che indipendente e che esiste per se stesso, a cui appartiene primitivamente il nome di sostanza, sono solo gli esseri individuali ». E dopo avere rilevato tutte le difficoltà nelle quali Aristotele poi si è trovato dietro questa sua dottrina, lo Zeller conchiude così: « Aristotele ha rinunciato alla ipostasi platonica dei concetti generali, ma ha mantenuto i due presupposti platonici: che solo l'Universale è oggetto del sapere, e che la verità del sapere va di pari passo colla realtà del suo oggetto. Come è possibile accordare l'una cosa e l'altra senza contraddizione? ». — E per vedere come i nominalisti potessero ritenersi, come abbiamo detto, interpreti veri di Aristotele, e in prova del nostro detto medesimo, stimo opportuno di tradurre qui un tratto del Compendio della Storia della Filosofia di I. E. Erdmann (Berlino 1866, vol. I, p. 434). « Già

E allora, se non ammettete le essenze reali al modo platonico o aristotelico, come potete dire di ammettere le essenze reali? E, se non siete, nè nominalista nè realista, che cosa siete? E si può essere altro fuori di questi due estremi? E a queste domande, che sarebbero affatto legittime, io mi propongo di rispondere, nella terza parte che segue di que-

---

nella Expositio aurea Lib. praedicament. c. 7 egli (Guglielmo di Occam) aveva sostenuto, che Aristotele nelle sue categorie aveva fatto il quadro, non delle cose, ma delle parole. Perciò anche più tardi sempre si accenna alla loro relazione coll'espressione in parole, la differenza tra la sostanza prima e la seconda è riferita al *nomen proprium* e *commune*, è calcato su ciò, che la quinta e la sesta categoria sono avverbj, la settima è equiparata all'attivo e l'ottava al passivo, ecc., e sempre è ripetuto che l'intendimento di Aristotele trae a questo risultato. Ora non poteva essere indifferente per lui, che i moderni (i realisti) platonizzanti si richiamassero sempre ad una sentenza di Aristotele, che l'osservazione di esso, che la scienza non ha a fare se non coll' Universale, intesa nel senso nominalistico, debba condurre a rinunciare ad ogni sapere reale Anche il realista più risoluto, risponde a ciò Guglielmo, concederà, che il nostro sapere consta di proposizioni; e che poi le proposizioni non constano di cose *extra animam*, ma di *terminis*, è cosa chiara. Quindi chi ha buon senso deve anche concedere che non si dà sapere, che non avvenga in noi, e a questo riguardo non sia mentale (ad I Sent. 2, 4 e altrove). Tuttavia noi siamo autorizzati a qualificare un certo sapere siccome reale, e a distinguerlo da quello, che è razionale. Vale a dire, se i *termini* . che costituiscono la proposizione, suppongono *personaliter*, cioè a dire sono i rappresentanti di *rebus*, ogni proposizione contiene un sapere reale, come per es. le proposizioni *homo currit, homo est visibilis*, nelle quali non si fa distinzione, se, come nella prima, *homo* sta per uno, se, come nella seconda, sta per tutti gli uomini (Tract. log I, 63). Se invece i *termini* di una proposizione non istanno per cose, ma per *terminos*, e quindi sono *secundae intentionis* e suppongono semplicemente, come nella proposizione *genus praedicatur de speciebus*, allora il sapere è razionale, come per esempio tutto il sapere logicale. Ora, siccome anche nelle proposizioni che contengono un sapere reale, quasi sempre si presenteranno dei *termini*, che stanno, non per una cosa singola, ma per molte, vale a dire i *termini* universali, così Aristotele ha ragione perfettamente quando dice, che il sapere ha a che fare coll' Universale. E cioè con *terminis* universali, e non con *rebus* universali »

sto scritto, perchè non resti nulla di non chiaro nella questione.

3. — Ma, prima di farlo, occorre mettere in sodo perfettamente ciò che ho accennato innanzi, non essere detto giustamente, che i nominalisti negassero le essenze reali al modo platonico o aristotelico.

Colla Scolastica siamo sempre nell' Aristotelismo, misto, tanto o quanto, di Platonismo e di Neoplatonismo. Le due direzioni, tanto quella del Realismo, quanto quella del Nominalismo, come è ammesso generalmente, e come ben sa il mio Critico, originarono da quel passo della Introduzione di Porfirio all' Organo di Aristotele tradotto da Boezio, nel quale è detto, essere lasciata indecisa, per la troppa difficoltà, la questione, se i generi e le specie siano vere sussistenze o mere intellezioni.

E la disputa fra Realisti e Nominalisti si svolse sul terreno stesso dell' Aristotelismo, ammettendone gli uni e gli altri le essenze reali negli individui. E, se vi fu varietà di opinioni sul modo, onde l' essenza si trova realizzata negli individui medesimi, anche per questo non si uscì dalla dottrina aristotelica.

Secondo Tommaso d'Aquino il principio della individuazione è, non la materia in genere, ma una data quantità di materia. E questa data quantità di materia, secondo Enrico di Gent, è, non una semplice potenzialità, ma già un che di effettivo atto ad assumere le forme. Per altro lo stesso Tommaso d'Aquino, quanto alle forme reali separate, perciò appunto che non possono essere ricevute in altro, dice che esse sono il soggetto di se stesse, avendosi

così tante specie quanti sono gli individui. Ed è analoga a questa la dottrina di Duns Scoto, secondo il quale la individuazione (o la *Ecceità*, come egli dice), si ha pel carattere, ossia per la differenza individuale, o per l'ultima forma aggiunta alle precedenti, che così vengono ad esservi singolarizzate.

E così, per lo stesso riguardo, alle stesse ragioni della forma e della materia ricorrevano del pari anche i Nominalisti; e si può vederlo, mettiamo, e ad ogni tratto e come in tutti gli altri, nello stesso Guglielmo di Occam, del quale, in prova, basterà che ricordi, delle tante sue proposizioni in proposito, la prima, che, in questo momento, mi capita sott'occhio. Nella *qu. 11 del Quod. II, Utrum anima sensitiva et forma corporeitatis distinguantur realiter tam in brutis quam in hominibus*, al secondo dubbio che vi si propone, *Utrum sit materialis forma corporeitatis*, risponde: *Ad secundum dico, quod sensitiva immediate recipitur in formam corporeitatis, vel immediate in materia, quia non videtur aliqua ratio cogens quin duae formae extensae perficiant eandem materiam immediate.*

III.

1. — Non istà, dunque, il Nominalismo nella negazione delle essenze reali al modo platonico o aristotelico, poichè i nominalisti le ammettevano, rimanendo tali. Se io non ammetto queste essenze reali al modo platonico o aristote-

lico, non per questo, quindi, posso esser detto nominalista. Tanto più che, se per questa negazione dovessi esserlo, dovrebbe esser detta nominalistica pur anco tutta la filosofia dopo Cartesio, non ammettendosi in essa più le essenze reali a quel modo, e prescindendosi in esse affatto da quelle per asserire la realtà. E la realtà, io pure la asserisco. E, tanto quella del Me, quanto quella del Non me; e spiego a lungo, massime nei due lavori della *Percezione* e del *Vero*, come avvenga il fatto psicologico di tale asserto, di tale affermazione, partendo dalla stessa assoluta impossibilità di negare la realtà della sensazione (1).

2. — Da secoli è tramontato il medio evo, e con esso la dottrina delle essenze reali, platoniche o aristoteliche: e quindi a nessun Porfirio può oggi venire in mente di domandarsi, se i generi e le specie dell' Organo di Aristotele siano vere sussistenze o mere intellezioni. La dottrina della conoscenza della filosofia attuale è tanto diversa da quella di Platone e di Aristotele, che non si possono più fare da noi delle questioni, che, come quelle del Realismo e del Nominalismo, abbiano solo in essa tutta la ragione di essere fatte. Secondo Aristotele la percezione prima è della cosa in quanto è una realtà individuale e, nella seguente cognizione intellettuale di essa, si ha la intuizione della essenza propria della medesima. Secondo la filosofia attuale, invece, il contenuto della cognizione è altro affatto da ciò che è la cosa in se stessa, e il concepimento di que-

(1) Ciò che segue, sino alla fine di questa Nota, fu pubblicato, col titolo *Il conoscere nella filosofia del medio evo e nell'attuale*, nella *Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini* di Bologna, nel fascicolo del dicembre 1899.

sta, come individuo, non è immediato, ma è una formazione dovuta a un processo psicologico graduale. E ciò, non solo trattandosi del Non me, ma anche trattandosi dello stesso Me. Qui dunque il dato psicologico è sempre reale *per se stesso*, tanto come rappresentazione della cosa singola, quanto come rappresentazione di molte, o di semplici rapporti fra di esse ; e così non è più possibile distinguere fra due generi di rappresentazioni, delle quali l'una sia reale e l'altra no, poichè sono reali tutte necessariamente ; e quindi non è più possibile la questione tra il Realismo e il Nominalismo; e rimane possibile solo un'altra questione, propria della filosofia moderna; cioè, se la rappresentazione corrisponda, in modo sempre relativo però, a qualche cosa, che esista in sè realmente : la questione, insomma, del *Realismo* e dell' *Idealismo*, che è tutt' altro, che la suddetta del Realismo e del Nominalismo.

3. — A ciò si potrebbe opporre, che spesso, anche ai dì nostri, il Relativismo è considerato siccome un concettualismo; e quindi come questa specialità di Nominalismo. Ma è facile vedere, essere erronea una tale assimilazione. Il Concettualismo nega la realtà dell' Universale, ma non la sua adequatezza rappresentativa, come fa il Relativismo; il quale, per giunta, negando l' adequatezza anche della rappresentazione dell' individuo, non lascia ad essa, in quanto tale, neanche la realtà oggettiva, come fa il Concettualismo: poichè pel Relativismo anche realistico questa realtà oggettiva della rappresentazione è sempre una induzione sopraggiunta, e non una intuizione immediata, dalla quale si venga dopo alla rappresentazione puramente logica o formale per

la via della astrazione; come insegna il Concettualismo, e come spiegheremo meglio dopo. Ed è appunto, perchè la realtà oggettiva si ritiene una induzione, che nella filosofia attuale può darsi l' Idealismo; quando, cioè, si oppugni la validità logica della induzione medesima.

4. — In nessuna maniera adunque io posso essere detto Nominalista, come è piaciuto al mio Critico di qualificarmi. Non sono e non posso essere, nè Nominalista nè Realista. Nè l' uno, nè l' altro, anche se per avventura professassi delle dottrine, che paressero conformi a quelle di taluno degli Scolastici delle due specie. E, in ogni caso, la conformità è piuttosto col Realismo che col Nominalismo; e ciò malgrado la mia vecchia predilezione per Guglielmo di Occam, nel quale sempre mi compiacqui di trovare tanti chiari presentimenti della filosofia succéduta alla Scolastica, e di quella scientifica più moderna.

5. — Guglielmo di Occam, oppugnata la vecchia dottrina della specie, che, levata dalla cosa, e comunicata all' intelletto, stia nella cognizione tra esso e la cosa, dice, l' intellezione essere l' effetto naturale della impressione del singolo reale, che viene così ad essere direttamente intuito in un atto, che poi persiste come abito, ossia come memoria; onde la conseguenza importantissima, che l' idea non è l' esemplare a priori della cosa, ma è la semplice conseguenza a posteriori dell' azione di essa sull' intelletto. Ed è per la stessa intuizione diretta della realtà che è legittimata la affermazione della coesistenza dei dati indicati dai termini della proposizione, e quindi quella in generale

dei principj. E dice inutile ricorrere al ministero delle varie facoltà, bastando il fatto comune della intuizione; che distingue nella sensitiva e nella intellettiva, anticipando, si può dire, la teoria di Locke. E ciò sotto tre aspetti; primo, perchè l' intuizione intellettiva per Guglielmo di Occam è ciò, che oggi si direbbe, il senso interno; secondo, perchè esso ammette l' influenza degli stati dell' organismo sulle disposizioni soggettive; terzo, perchè, secondo lui, il dato dell' intuizione non è la stessa essenza, o dell'anima o della cosa esterna, ma il puro segno di esse, come il fumo del fuoco, e il singhiozzo del dolore. Nel che poi è da rilevare, esservi preludiata la dottrina della relatività della conoscenza, con un tratto aggiunto alla indicazione di Protagora. Questi aveva notato la soggettività del fenomeno sensitivo; e, fermandosi a questa, aperse l' adito allo Scetticismo. Notando Guglielmo di Occam, che lo stesso fenomeno soggettivo è però un *segno* naturale dell' oggetto, potè conchiudere, che ciò, che è attestato nel pensiero, ha la sua corrispondenza nell' essere stesso delle cose. Un passo, come diciamo, ha fatto Guglielmo di Occam verso la dottrina positiva della relatività del pensiero, quantunque in lui questa sia ancora assai imperfetta e confusa. Imperfetta, per la mancanza delle cognizioni scientifiche naturali, che la giustificano; confusa, perchè, dopo tutto, ancora insiste sul principio, che l' oggetto della cognizione è la natura della cosa, ossia la *quiddità*, e che la cognizione è la somiglianza perfetta dell' oggetto. E molto giustamente osserva Guglielmo di Occam, essere l' intuizione rispetto alla cosa o distinta o indistinta, e da ciò provenire, che il concetto, che ne resta nella mente, sia più o meno universalmente applicabile. Il termine mentale, o

è pensato come la cosa relativa, che sussiste in se stessa (al modo che gli Scozzesi dissero poi avvenire nella Percezione), ed è il singolo, o l'individualità della cosa medesima; o è considerato solo come il fatto stesso del pensarlo, e quindi applicabile a tutti i singoli simili, ed è l'universale; o è considerato nella sola parola, che si adopera per indicarlo, ed è la semplice voce. Ma poi, in quanto è il fatto stesso del pensarlo, è la realtà individuale di quel fatto cogitativo, nella quale solo, in ultima analisi, si riscontra la certezza assoluta, come aveva insegnato S. Agostino, e come poi Tommaso Campanella e Renato Des Cartes riaffermarono, per avviare, partendo da questo principio, la speculazione sulla strada nuova della filosofia moderna.

Prevenendo, come dicemmo, Tommaso Reid, Guglielmo di Occam considerò quale primo psicologico l'apprensione della individualità dell'oggetto, mentre il concetto di tale individualità è una formazione successiva della psiche, come dimostro nel mio scritto sulla Percezione. E, conseguentemente, considerò il dato mentale, conosciuto come tale (e non in relazione all'oggetto della percezione), quale una operazione psichica di astrazione o successiva, o, come egli dice col linguaggio solito degli Scolastici, quale una *intenzione seconda*; mentre, invece, quel dato mentale è il fatto primordiale del pensiero, come dimostro, e nello scritto suddetto, e in quello sul *Vero*, e qua e là in tutti gli altri miei scritti. Ed è poi inconseguente la dottrina dello stesso Guglielmo di Occam in quanto, nel mentre accenna che il fatto psichico è, non l'idea tipica a priori della cosa, ma la semplice conseguenza a posteriori dell'azione di essa sull'intelletto in pari tempo intende, che l'oggetto della cogni-

zione sia la natura stessa o la *quiddità* della cosa. Se il contenuto della cognizione è fornito soltanto dagli stati di coscienza cagionati dall' azione delle cose sul soggetto intelligente, la cosa, in quanto è pensata, è costituita esclusivamente di elementi, che sono gli stati di coscienza medesimi.

6. — È facile vedere dopo ciò, che il Nominalismo, o Concettualismo, o Terminismo (come fu anche chiamato), di Guglielmo di Occam peccò precisamente dove nega dei veri adombrati dal Realismo, che egli oppugna. E dico, adombrati, perchè, come li formolò quel Realismo non si possono a rigore chiamare veri.

Posto, che il contenuto della rappresentazione della cosa è fornito interamente da' nostri stati coscienti, ha ragione il Realista Giovanni Duns Scoto, pel quale la cosa non è altro, che la totalità delle forme, onde è quella che è. Ha ragione, dico, quando, invece delle forme intese al modo aristotelico, si intendano semplicemente i dati, onde è fornita la mente pel fatto delle sensazioni; come io professo, essendo quindi in questo la mia dottrina analoga a quella realistica di Giovanni Duns Scoto.

Guglielmo di Occam conviene nel riconoscere la universalità nel dato mentale, conosciuto come tale, e non come lo stesso oggetto percepito. E questo collima col principio, che io, nella mia *Morale dei Positivisti* (1), ho formolato come segue: « Una rappresentazione, anche unica, anche di un sol momento, è già interamente una specie ed

(1) Libro I, Parte I, Capo IV, Numero 14.

una legge. » Ma, siccome il dato mentale, per sè universale, non è, come dicemmo, una *intenzione seconda*, pensabile solo astrattamente dopo avere prima pensato la cosa, ma è il dato, col quale riusciamo a combinare posteriormente l'oggetto o la cosa, per ciò, sotto questo punto di vista, secondo la mia dottrina, l'Universale è l'*ante rem* dei Realisti e non il *post rem* dei Nominalisti (1). Ed è ciò che pensiamo sussistere *indifferentemente* negli individui, come insegnava Guglielmo di Campeaux. Buon giuoco poteva avere Abelardo contro di questo, pel quale la mentalità era la stessa essenza della cosa sceverata dal fantasma sensibile per l'astrazione fattane dall'intelletto. Ma non hanno più valore i suoi ragionamenti, posta la spiegazione positiva del fatto della cognizione, per la quale nel concetto del reale singolo, tanto del soggetto quanto dell'oggetto, il dato cosciente primitivo vale, non per sè, ma solo per la funzione, che gli è fatta assumere, mentre la qualità di reale e quindi di individuale, a questo dato cosciente primitivo, compete assolutamente solo in quanto è lo stesso fatto psichico elementare, che, per sè, non è, nè l'atto di un soggetto, nè la rappresentazione di un oggetto. In vista di che poi, di nuovo, è da riconscersi avere intravveduto la verità i Realisti Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto, che dicevano, doversi attribuire l'esi-

(1) Nella stessa pagina della *Morale dei Positivisti* è, in proposito, scritto come segue: « La psicologia positiva dimostra (ed è giovata in ciò mirabilmente dalla linguistica, ed anche dalla analogia di tutte le altre *formazioni naturali*, anche puramente fisiche), che la specie e la legge, nella coscienza dell'uomo, precedono l'individuo e il fatto singolo. E che altrimenti sarebbe impossibile la dinamica mentale, che procede per via delle associazioni di coesistenza, di successione, di somiglianza, ecc. ».

stenza reale all' Universale, per la ragione che altrimenti alla rappresentazione mentale sarebbe tolta l' attitudine a supporre la realtà.

NOTA TERZA

L' AUTONOMIA NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

La dottrina della *Autonomia* a base dell' Etica, e analogamente a quanto io professo ne' miei libri, è una dottrina filosofica *antica*, *perenne*, *autorevolissima*, mostrandoci la storia della filosofia, che fu insegnata, tra gli altri, principalmente dagli Stoici, da Spinoza, da Leibniz, da Kant e perfino da Teologi cattolici.

Vediamo dunque questa storia; e in prova del nostro detto, e a schiarimento ulteriore della dottrina medesima, e delle forme diverse nelle quali ha dovuto essere presentata.

GLI STOICI

Per questi riporterò qui tradotto un tratto della grande opera storica dello Zeller sulla filosofia dei Greci (1).

(1) E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, dritter Theil, erste Abtheilung, dritte Auflage, Leipzig 1880 (pag. 165 e seg).

« Per ciò che riguarda le azioni umane gli Stoici non potevano in vero riconoscere una libertà del volere in senso proprio; ma erano del parere che con ciò non fosse pregiudicato il carattere che lo distingue; se anche in ogni cosa agisce una sola potenza e quella stessa da cui tutto è determinato, essa però agisce in ogni essere secondo la natura che gli è propria, nell' organico altrimenti che nell' inorganico, nell' animale altrimenti che nella pianta, nel ragionevole altrimenti che nell' irragionevole; e se anche ogni azione è determinata da certe cause derivanti dalla dipendenza reciproca delle cose tra loro e dalla natura dell' agente, essa è tuttavia prodotta liberamente dalla inclinazione e deliberazione propria. Non libera sarebbe essa, soltanto se fosse originata unicamente dalle cause esterne, e non, colla semplice cooperazione di queste, dalla nostra volontà. E quello che si dice della libertà è da dirsi, come ritengono gli Stoici, egualmente della imputabilità morale: ciò che è prodotto dal nostro volere ci è imputato come azione nostra, sia che potessimo agire altrimenti, o no. Lode e biasimo, premio e pena, esprimono solamente il giudizio sulla natura di certe persone e di certi atti: e non è punto necessario che questi potessero anche essere altrimenti. Anzi in caso diverso anche la virtù o il vizio dovrebbero essere dichiarati siccome qualche cosa che non sia in nostro potere e che non ci potesse essere imputato; poichè, se uno una volta è virtuoso o vizioso, per ciò stesso in lui è escluso il contrario, e l' eccellenza suprema, quella degli dei, è una eccellenza assolutamente immutabile. Anzi Crisippo cercò di dimostrare, che la sua dottrina del fato, non solo si accorda colla attività morale e colla morale imputabilità,

ma per di più addirittura le presuppone ; mentre, dato l'ordine cosmico, è data anche la legge, e con questa la distinzione tra ciò che è morale e ciò che è immorale, tra ciò che merita lode e ciò che merita castigo : e se il fato non può essere pensato senza un mondo, nè il mondo senza gli dei, e gli dei poi sono buoni, per conseguenza, ammettendo il fato, si ammette anche il bene, e con ciò anche l' opposizione tra la virtù e il vizio, il lodevole e il biasimevole. E quando gli oppositori obiettavano che, se tutto era prestabilito dal destino, la propria attività sarebbe inutile, poichè ciò che una volta è predisposto in ogni modo avviene, Crisippo rispondeva : Doversi distinguere tra la predestinazione semplice e quella coordinata ; essere predestinati i risultati delle azioni umane solo coordinatamente a queste azioni ; esserlo quindi tanto queste che quelli. Anche qui dunque tanto più chiaramente emerge non essere stato nella idea degli Stoici di non concedere all' uomo di fronte al fato una posizione diversa da quella degli altri esseri ; anche per esso sono prefissati gli atti e i destini dalla dipendenza delle cose fra loro, e i singoli in questo rapporto si distinguono solo per ciò, che gli uni concorrono all' ordine eterno dell' universo per propria inclinazione e col proprio assenso interno, e gli altri involontariamente e costretti ».

SPINOZA

Stabilisce Spinoza così nella settima definizione della parte prima della sua Etica :

« Si dirà libero ciò, che esiste per la sola necessità

della sua natura, e da sè solo si determina ed agisce. Necessario poi, o piuttosto violentato, ciò che è determinato ad esistere e ad operare in un certo determinato modo da altro.

LEIBNIZ

Mi valgo della illustrazione fatta della dottrina leibniziana della volontà da Kuno Fischer nel secondo volume della sua *Storia della filosofia moderna*, traducendone alcune pagine (1).

« La cognizione è la rappresentazione dello spirito cosciente, il volere è il tendere di esso. Abbiamo già mostrato precedentemente, come il rappresentare e il tendere si trovino necessariamente in ogni sostanza, poichè la rappresentazione è una forza attiva, che ad ogni essere dà l' impronta di una forma viva, sviluppa una individualità determinata e quindi inclina da uno stato ad un altro per modificazioni continue. Questo tendere, che vige nell' infima come nella suprema delle monadi, noi lo chiamiamo la spontaneità naturale delle cose, perchè dipende dalla loro forza intima, ed essenzialmente propria. Ma ogni tendere include in sè necessariamente un fine o una rappresentazione, verso cui si tende, e secondo che questa rappresentazione (questo oggetto del tendere) è più oscuro o più chiaro, il tendere stesso si mostra in un grado più basso o più alto dell' esistenza. Da per tutto si trova determinato da una rappre-

(1) K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Zweite Auflage, Heidelberg 1867 (Vol. 2°, pag. 587 e seg.).

sentazione, che esso cerca di sviluppare e di realizzare. Se questa rappresentazione è la forma naturale inconsapevole, il tendere è una forza cieca, tipica: se la rappresentazione è sentita e oscuramente percepita, come nell'anima del bruto e dell'uomo, il tendere determinato è inclinazione o istinto; se finalmente quella rappresentazione è conosciuta o chiaramente saputa, allora chiamiamo il tendere così diretto *volere*. La forza cieca agisce dietro una rappresentazione affatto oscura, l'istinto dietro una confusa, il volere dietro una chiara. Come sta la rappresentazione chiara, la confusa, la oscura, alla rappresentazione, così sta precisamente il volere, l'istinto, lo sforzo formativo, al tendere naturale. La forza rappresentativa è la base, e quei gradi della rappresentazione sono le sue potenze. Così l'istinto è il tendere spontaneo nel grado della sensazione, il volere è il tendere spontaneo nel grado della coscienza. L'origine del volere quindi è la stessa che quella della coscienza. Collo sviluppo della rappresentazione oscura segue il tendere distinto: collo sviluppo del tendere oscuro segue il tendere distinto, conscio. Il volere è l'istinto illuminato dalla coscienza. È da questo punto di vista che deve concepirsi la natura del volere umano, e risolversi il problema della umana libertà. Qui vale il principio: ogni tendere è determinato da un fine, o da una rappresentazione verso la quale esso tende. Il volere è il tendere determinato da una rappresentazione conscia. Questa rappresentazione dormicchiava nella profondità tenebrosa dell'anima come oscura energia, prima che fosse sentita come istinto; essa eccitò l'anima come istinto prima che si manifestasse alla luce della coscienza come intenzione volontaria ».

« Riguardando a questo noi dobbiamo giudicare, che qualunque indirizzo volontario è determinato. Non si dà un volere indeterminato. Sarebbe indeterminato il volere, se fosse affatto incondizionato, da nulla determinato, o vuoto, sì cha avesse libera la scelta di prendere questa o quella o nessuna direzione, o di persistere in uno stato nel quale nulla voglia. Ma, come la nostra individualità è in tutto e per tutto determinata, così sono in tutto e per tutto determinati lo spirito, la coscienza, la volontà, poichè lo spirito non è altro che l' individualità sviluppata nella rappresentazione distinta. Dell' anima è stato dimostrato, che essa rappresenta sempre, e sempre pensa, come la forza è sempre attiva, e si capisce da sè che essa rappresenta sempre qualche cosa, anche se di ciò non ha coscienza. Lo stesso vale pel volere. Noi vogliamo o tendiamo sempre; noi tendiamo sempre verso qualche cosa, anche se non ci rappresentiamo chiaramente questo qualche cosa. Come non si dà spazio vuoto nei corpi, interregno vuoto nell' ordine dell'universo, intermissione nelle rappresentazioni, così nemmeno pausa nel volere. Come ogni vuoto, così è impossibile anche quello morale. Si danno condizioni nelle quali non abbiamo in mira intendimenti determinati, intenzioni distinte, ma ci troviamo sempre in una disposizione volitiva, in un tendere nostro malgrado, che con minore o maggiore forza spinge e inquieta l'anima, e col crescere della distinzione la adduce all' indirizzo volontario cosciente. Non possiamo dire che in tali condizioni non vogliamo nulla, ma dobbiamo esprimerci meglio: che, cioè, non sappiamo quello che vogliamo. Se si desse una condizione nella quale effettivamente rappresentassimo nulla, nulla volessimo, in

questo caso non si potrebbe più capire, come mai ne potesse emergere una determinata rappresentazione, un determinato volere, come mai da questo nulla potesse rifarsi un qualchecosa. Sarebbe come negare in generale il volere, quando si volesse ammettere un volere vuoto, fosse pure per un momento solo. E se poi contrasta alle leggi generali dell'anima umana, che si trovi mai un vuoto nel volere, ne viene da sè, che non si dia un arbitrio nel senso di una incondizionata libertà di scelta, perchè questa presuppone, che noi dovremmo poter scegliere anche il vuoto. L'arbitrio è solo là dove si può fare il volere stesso oggetto del volere, dove è nel potere di un essere che voglia o non voglia. Ma se il volere è un tendere innato, insito nell'anima, che coincida colla sua essenza, si può solo fare la questione, *che cosa* vogliamo, e non *se* vogliamo. Che noi vogliamo, e vogliamo sempre qualche cosa di determinato, è assolutamente necessario, e in questo modo non si dà libero arbitrio (franc-arbitre). È parlare in modo inetto facendolo come se noi potessimo volere lo stesso volere. Noi vogliamo, non volere, ma agire, e se per volere avessimo prima bisogno di volere, dovremmo anche avere un volere, per volere il volere, e con questo andremmo all'infinito (1). In una parola: allora innanzi al volere effettivo non si verrebbe al volere ».

« Se poi il volere umano è sempre diretto ad un fine determinato (conscio o inconscio), ripieno sempre di una ten-

---

(1) Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir, et cela irait à l'infini. Nouv. ess, Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 255. Vedasi Théod. Part. I, Nr. 51, pag. 517.

denza determinata, esso non istà mai in un punto indifferente fra due direzioni opposte, non pende mai in un equilibrio morale nel quale abbia luogo la stessa inclinazione, la stessa disposizione esattamente verso direzioni diverse. Perchè, se si desse una disposizione volontaria perfettamente uguale per azioni diverse, dovremmo necessariamente volere molte cose nello stesso tempo; e siccome ciò è impossibile, saremmo per necessità nel caso di non volere affatto nulla. Il volere inclinato del pari verso direzioni opposte si arresterebbe immobilmente, come un corpo, cui forze egualmente potenti muovessero in direzioni opposte. Se non si dà un volere vuoto, una libertà di scelta incondizionata, non si dà nemmeno un volere ugualmente inclinato, e l' indifferenza assoluta, l' equilibrio perfetto, è psicologicamente impossibile, perchè in tali condizioni dovrebbe trovarsi un vuoto nel volere. Per ciò che riguarda la libertà del volere, dice Leibniz, bisogna guardarsi da una idea che contraddice a tutti i concetti del sano intelletto, vale a dire dall' ammettere una indifferenza assoluta o di equilibrio (indifférence absolue ou d' équilibre), che altri stima essere la libertà, ma io invece stimo una chimera (1) ».

« Il volere effettivo non si trova mai in tale sospensione indecisa, in tale stato di mezzo senza carattere e indifferente. Appartiene al mondo delle favole e non alla natura reale delle cose la storia di Ercole, che nel bivio tra la virtù e il vizio decide la scelta incondizionata, ovvero, per discendere ad un esempio meno sublime, la storia

---

(1) Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. Op. phil. pg. 448.

dell' asino di Buridano, che tra due prati muore di fame. La fantasia può di leggieri immaginare un Ercole, che avesse potuto scegliere tanto il vizio quanto la virtù; essa può convertire l' eroe in un moralista astratto, al quale il bene e il male si presentino come due vie diverse, fra le quali egli prende una posizione neutrale; la fantasia, se è quella di un Prodico, può inventare cose siffatte, ma la morale della sua favola è in contraddizione colla natura vera del volere umano. Il volere umano non è mai tanto indeterminato da potere scegliere tra direzioni opposte senza inclinazione; nella nostra anima non si separano mai tanto esattamente e tanto nettamente l' uno dall' altro il bene ed il male, che da una parte stia la pura virtù e dall' altra il puro vizio e tra i due, nel punto indifferente, il volere irresoluto. Il bivio della favola e l' uomo a questo bivio non sono che invenzioni retoriche di un sofista. Non si dà mai, dice Leibniz, una tale *indifférence d' équilibre*, dove tutto da ambe le parti sia perfettamente eguale, senza una inclinazione prevalente da una parte. Infinitamente molti movimenti grandi e piccoli da dentro e da fuori cooperano qui, dei quali d' ordinario nulla osserviamo, ed ho già detto innanzi che ci determinano tali motivi, uscendo dalla stanza, da mettere innanzi involontariamente questo piede invece di quell' altro. Ciò si accorda perfettamente col principio filosofico, che nessuna causa può operare senza una disposizione all' azione e questa disposizione appunto ha in sè una predeterminazione, che o ha ricevuto la natura operante dal di fuori, o alla quale è preparata innanzi in forza di un proprio stato precedente. Per ciò anche il caso dell' asino di Buridano, che si trova fra due prati e guarda a questo e a quello

con inclinazione totalmente eguale, è evidentemente una finzione, che nel mondo e nell' ordine della natura non si può mai verificare. Se fosse possibile il caso, l' asino dovrebbe morir di fame per la sua libera volontà. E la cosa è in fondo più che impossibile, poichè dio stesso dovrebbe direttamente produrre questo miracolo. Poichè il mondo non può mai essere diviso in due parti eguali da un piano che vada attraverso all' asino e lo spartisca pel lungo verticalmente, e così, che ai due lati sia perfettamente eguale in grandezza e qualità. Nè le metà dell' universo, nè gli intestini dell' animale, sono ai due lati di quel piano verticale dividente della stessa natura e posizione. Quindi nell' asino e fuori di lui ci saranno sempre delle cose abbastanza che lo eccitano più dall' uno che dall' altro lato, per quanto noi poco di ciò possiamo avvederci. E se anche l' uomo è libero, che del bruto non può esser detto, pel motivo medesimo anche nell' uomo il caso di un perfetto equilibrio tra due direzioni è assolutamente impossibile; una intelligenza fornita di penetrazione potrebbe sempre indovinare il motivo, pel quale l' uomo si è appigliato a questa determinata direzione; indicherebbe la causa o il motivo che ha indotto l' uomo là precisamente, quantunque questo motivo spesso venga ad essere molto involuto e per la nostra intelligenza inestricabile. Perchè la concatenazione delle cause relative si estende molto lontano (1) ».

« La somma di tutta questa ricerca si stringe quindi in ciò che *il volere umano è in tutto e per tutto determinato.* Non si dà un volere vuoto, e tanto meno un volere

(1) Théodicée. Part. I, Nr. 46, 49. Op. phil. pg. 516, 517.

senza motivo (puramente casuale). Il volere tende ed agisce sempre, ogni sforzo volontario consegue ad una inclinazione, ogni inclinazione ad un' altra. A questo riguardo la morale leibniziana è decisamente deterministica, e volge alla parte di Spinoza contro il concetto della libertà incondizionata della filosofia critica. Ora dove si trova la ragione ultima delle determinazioni volontarie? Da che è determinato il volere? Se questa ragione è una esterna forza straniera, il volere agisce pel costringimento di una necessità cieca, che toglie fin l' ultimo resto della libertà. Il volere determinato da fuori è violentato e quindi al tutto non libero: in esso non c' è più determinazione propria. Qui noi ci troviamo per ciò che riguarda la teoria della libertà del volere umano fra i due estremi del Determinismo e dell' Indeterminismo. Il Determinismo fondato sulla legge naturale meccanica sostiene, che il volere umano in ogni suo atto è in tutto e per tutto determinato dall' esterno; l' Indeterminismo all' incontro sostiene il perfetto determinarsi da sè nel senso di una libertà di scelta incondizionata. Quello nega la libertà del volere altrettanto incondizionatamente, quanto questo la afferma. I due sistemi costituiscono un contrapposto che storicamente si è formolato, per una parte, in Spinoza, per l' altra, in Kant. Fra l' uno e l' altro Leibniz forma il medio e la transizione. A confronto di Kant, Leibniz è determinista come Spinoza; di fronte a questo è Moralista, già preludente alla filosofia critica. In tutti i punti decisivi noi ci incontriamo in questo doppio aspetto della filosofia leibniziana, rivolto qui all' indietro verso lo spinozismo, là all' innanzi verso le idee kantiane. Se appo Spinoza ha il sopravvento il concetto

meccanico della natura, e appo Kant quello della libertà morale, Leibniz nel sistema della morale naturale ricerca l'accordo d'entrambi. Il Determinismo come l'Indeterminismo, spinti all'eccesso, tolgono di mezzo la natura del volere; quello gli toglie la spontaneità, questo la direzione determinata. Una necessità, che annienta il volere e il determinarsi da sè, è cieca (*nécessité brute*); un arbitrio che fa vuoto il volere, o lo tramuta in un equilibrio assoluto, è chimerico ».

« Ora se il volere umano è in tutto e per tutto determinato, senza essere violentato o determinato da fuori, l'unica possibilità che resti è che sia determinato da dentro. Le sue deliberazioni sono determinazioni proprie, e, poichè il se stesso è di natura spirituale, il volere umano, lo indicheremo nel modo migliore siccome quello che è in tutto e per tutto proprio dell'anima. Questo concetto si accorda perfettamente col principio della filosofia leibniziana, e deriva immediatamente dalla essenza della monade. La monade è un microcosmo, nel quale nulla entra dal di fuori, che si svolge per forza propria, e matura ciò che è in esso originariamente. Questa attività, propria, intima, inattaccabile, è il nostro *spontaneum*, e in questa forza innata, che Leibniz bene a proposito designa come *vis insita*, *actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter*, si ha la *libertas humana* (1). Ciò che mi determina dall'esterno è costringimento o coazione; ciò che mi determina dall'interno è tendenza o inclinazione. La libertà umana consiste in questo, che il nostro volere non

(1) De ipsa natura etc. Nr. 10. Op. phil. pg. 157.

sia violentato da coazione esterna, ma sia mosso dalla sua propria inclinazione. La forma della libertà del volere è appo Leibniz l'*Inclinazione*; la ragione della inclinazione è il proprio naturale, la individualità così determinata. Nulla vogliamo fuori di ciò a cui siamo inclinati; a nulla siamo inclinati che non scaturisca dall'anima propria, quale nostra inesauribile fonte di vita».

« Contro Kant la morale leibniziana dichiara: la libertà umana consiste, non nell'arbitrio, ma nella inclinazione. Contro Spinoza: ragione delle nostre inclinazioni siamo unicamente e puramente noi stessi, siccome questo microcosmo così originariamente predisposto. È difficile di indicare più chiaramente, come i concetti leibniziani della libertà appariscono di fronte ai kantiani deterministici (naturalistici), di fronte a quelli di Spinoza umanistici. Inclinazione non è abitrio, perchè l'arbitrio sceglie ciò che gli piace ed è in tale scelta affatto senza motivo; l'inclinazione all'incontro ha una ragione, è ogni volta un prodotto di tutte le precedenti inclinazioni e determinazioni dell'anima, e l'analisi di esse ci porta nel dettaglio delle piccole rappresentazioni, nella oscurità della vita dell'anima, cui le idee distinte non possono arrivare mai a chiarire e ad investigare. Conosciamo il prodotto, ma non i fattori infinitamente molti, che vi cooperarono dall'oscuro passato. Ed essendoci oscuri i fattori della direzione del nostro volere, non intravvedendo chiaramente le ragioni delle nostre inclinazioni, ci immaginiamo che siano senza motivo, un prodotto della nostra elezione, un proposito arbitrario, mentre in effetto sono un prodotto della nostra natura. Le nostre deliberazioni volontarie e le nostre in-

clinazioni non sono determinate da dio, come pensano i tomisti, e nemmeno, come voleva Descartes, da un vivo sentimento intimo della indipendenza, ma dal misterioso processo naturale della nostra vita spirituale. Se ci immaginiamo, che le nostre inclinazioni dipendano unicamente dal nostro beneplacito, ciò val tanto, al dire di Leibniz, come se l' ago magnetico amasse di volgersi al nord, e cioè ritenesse di essere, in tale inclinazione, indipendente da ogni altra causa, perchè non si avvede dei movimenti non osservabili della materia magnetica (1). Spinoza aveva detto, che un uomo, che si immagina di essere libero nelle sue azioni, rassomiglia alla pietra scagliata, che si immagini di volare. L' ago magnetico e la pietra, l' uno e l' altra, sono determinati ; ma la pietra ubbidisce alla forza dell' urto, l' ago magnetico alla propria inclinazione. L' urto è una determinazione esterna, l' inclinazione, interna. È precisamente così si distingue il determinismo leibniziano dallo spinozistico ».

« Così il concetto della libertà di Leibniz forma la media felice tra la necessità e l' arbitrio ; esso sa conciliare nel volere umano la indipendenza propria della monade e il determinarsi da sè spontaneo colla più assoluta determinazione. Come inclinazione il volere umano non è nè violentato nè indeterminato, ma sempre mosso da motivi determinati e indirizzato a determinati fini. Tuttavia non è da dirsi che nella nostra anima ogni inclinazione, ogni azione, che eseguiamo dietro di essa, sia necessaria assolutamente nel senso metafisico della parola. Se lo fosse, sarebbe

(1) Théodicée. Part. I, Nr. 50. Op. phil. pg. 517.

impossibile il suo contrario. Che io in questo momento scriva qui queste linee, è una azione, che si spiega per la mia inclinazione, le cui ultime condizioni si estendono molto indietro nella mia vita spirituale passata: e in quanto a questo la mia azione presente è in tutto e per tutto determinata ed è perfettamente motivata. E con questo è essa necessaria, e cioè, necessaria così che sia impossibile il suo contrario, che io assolutamente in questo momento non possa fare altro che scrivere queste righe? Basta proporre la questione, per rispondere negativamente. Poi fra la moltitudine infinita di inclinazioni e di tendenze, che l'anima umana in sè inchiude, sarebbe altrettanto pensabile, che in questo momento prevalesse un' altra inclinazione, che io fossi determinato ad un' altra azione da un' altra intenzione volontaria. E l' ultima di tutte le condizioni, dalle quali conseguono le nostre inclinazioni, è inerente alla disposizione originaria dell' anima, al potere in essa innato, alla esistenza della nostra individualità. È questa esistenza necessaria nel senso metafisico? Altrettanto necessaria, come un vero geometrico? È forse assoluta? Come non è quest' ultimo, così la sua necessità è relativa, condizionata, ipotetica; cioè, una tale necessità, che ha luogo, non in tutte le circostanze, ma solo in certune. E questa necessità condizionata appunto, valevole in generale per l' esistenza nostra, si estende a tutte le estrinsecazioni volontarie di essa. Come nella libertà si deve distinguere esattamente tra il determinarsi da sè e l' arbitrio, così nella necessità è da distinguere esattamente tra quella assoluta e quella relativa, tra quella metafisica (geometrica) e quella naturale (fisica).

La libertà del volere umano consiste nell' indipendenza (1), non nell' arbitrio. La necessità nelle inclinazioni e nelle azioni del volere umano è psicologica, non metafisica. Leibniz fonda l' Estetica, la Logica, la Morale, sulla Psicologia dell' uomo ».

KANT

Secondo Emanuele Kant, l' uomo, in quanto Noumeno o Cosa in sè, si determina volontariamente da se stesso, emanando da se medesimo la legge morale, e imponendola, in opposizione alle inclinazioni producentisi nel Fenomeno della sua sensibilità E così, se egli si svia con quella sua distinzione tra Noumeno e Fenomeno, riconosce però giustamente nell' uomo la di lui *Autonomia* (come egli stesso la chiama) autrice dell'*Imperativo categorico* della *Idealità antiegoistica*, e, per questa, della azione morale, prodotta in onta alle tendenze egoistiche. Non riuscendo poi, come vorrebbe, a togliere di mezzo il *Determinismo*, ammesso nel campo da lui detto fenomenico, anche in quello da lui detto noumenico, perchè anche qui l' azione ha, in fine, sempre il suo causativo nella stessa natura, in un certo modo determinata, dell' essere che agisce.

Ma si veda su ciò quello che è detto sul sistema kantiano nella *Nota quarta* che segue.

---

(1) Nous sommes dans une parfaite indépendance à l' égard de l' influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16. Op. phil. pag. 128. E io qui aggiungo: indipendenza, determinarsi da sè, è quanto dire *Autonomia.*

I TEOLOGI CATTOLICI

Per questi mi limito a riportare alcune linee di un teologo insigne e ineccepibile. Il Padre Gesuita Dionisio Petavio, nel volume secondo della sua grande opera dei *Dogmi Cattolici*, al Capo ottavo del libro sesto, paragrafo XXIII, riassume così (traducendo in italiano il suo latino) una discussione sulla volontà in dio:

« Naturale è in dio, come nell' uomo, la volontà; e tutto ciò che si fa per la volontà, lo si fa naturalmente; e cioè per una facoltà naturale, anche se si fa liberamente. Ma naturale si dice in un altro senso ciò che è determinato ad una cosa sola in modo, che non si possa fare il contrario, e quindi si fa necessariamente, ma non contro voglia, e per costringimento. Come ogni volontà appetisce naturalmente e necessariamente il bene; o i beati amano dio spontaneamente, e per propria volontà, ma necessariamente, perchè nè possono odiare, nè tralasciare di amare, nel che sta la ragione della necessità; così anche dio naturalmente e necessariamente, non veramente per necessità antecedente, ma conseguente, perchè logicamente è prima che dio sia, che non che intenda e quindi voglia essere se stesso. Nè è da ritenersi cosa indegna di dio, che dio sia necessariamente; che anzi è sommamente dignitoso, che non possa essere altrimenti. E quello che non può essere altrimenti, lo è necessariamente. Ma altro è essere necessario, altro è essere malgrado il proprio volere per coazione e costringimento.

NOTA QUARTA (1)

L'ATTO UMANO ANTIEGOISTICO

I.

1. — Nella Parte I del Libro II della mia trattazione sulla *Morale dei Positivisti*, è discussa la tesi dell'Atto umano antiegoistico. Ora credo opportuno di tornare su questo argomento, e di aggiungere alcune nuove osservazioni a quelle riferite nella trattazione suddetta.

E massimamente sulla imperatività (se così posso dire) dell' impulso determinativo dell' atto volontario disinteressato indipendentemente dall' allettamento del piacere e malgrado la inibizione del dolore. Su questa imperatività che, rilevata magistralmente da Emanuele Kant, lo indusse ad ascriverla ad una causalità noumenìca, altra dalla fenomenica, ed anzi opposta a questa.

E lo farò nella supposizione che il lettore abbia sott' occhio quanto scrissi già in proposito soprattutto nei numeri 11 e 21 del Capo II della sopra detta Parte prima;

(1) Pubblicata nel numero di luglio-agosto 1900 della *Rivista di filosofia, Pedagogia e Scienze affini* di Bologna.

poichè con ciò che qui aggiungo non intendo se non di chiarire ulteriormente la dottrina ivi ricordata.

2. — Sono in mezzo alla strada presso un bambino, verso il quale corre una carrozza in procinto di investirlo; ed io subitamente lo afferro e lo tiro in disparte, salvandolo così dal pericolo di essere urtato e travolto.

Vedo una persona che, camminando in fretta sbadatamente, sta per mettere il piede sopra un piano cedevole a rischio di farsi del male, ed io gli grido, che si guardi.

E così via, per altri infiniti esempi di azioni antiegoistiche consimili. E queste come si spiegano se non alla guisa dei puri atti riflessi, pei quali basta una apprensione sensibile perchè subito, irresistibilmente, ci muoviamo in ordine alla medesima? È come quando, vedendo alla parete un quadro appesovi deviato dalla sua posizione verticale, allungo il braccio verso di esso e lo spingo lateralmente fino a ridurlo diritto. E come, se talvolta non mi è dato di correggere uno sconcio, quello, per esempio, di una linea non bene orizzontale in una costruzione architettonica, devo subire un senso di malessere. perchè non mi è dato di compiere l'atto di raddrizzare a cui tenderei.

E non è analogo a questo ciò che avviene in me quando vengo a sapere di uno, che ha commesso un'azione disonesta, e che io mi cruccio, se non è stata punita, e mi sento invece soddisfatto, se lo fu? L'idea dell'azione disonesta tira da sè quell'altra, che debba essere vendicata; e tanto, che ciò avviene anche quando, l'azione disonesta, l'abbia commessa io stesso, che ne sento un rimorso.

In ordine alla quale cosa io scrissi una volta (1): » Tanto è viva e potente nell' uomo l' idea della Giustizia antiegoistica, che egli non può stare che non ne provi l' effetto più vivo anche pei fatti imaginarj delle fole, dei racconti, delle poesie, dei drammi. Data l' immaginazione di un fatto, al quale sia applicabile l' idea della Giustizia, questa, per legge psicologica indeclinabile, si ridesta nella mente, e col suo naturale atteggiamento; come in tutte le altre associazioni mentali. In ciò, la spiegazione della vivezza della voluttà, onde si leggono e si odono i suddetti racconti, e si assiste ai drammi. E la vivezza di tale voluttà è il termometro, che prova la presenza nella coscienza della idea efficace della Giustizia, e ne misura l' intensità ».

Sempre, come diciamo, un atto riflesso; sempre un fatto di semplice associazione fisiologico - mentale, col movimento organico - psichico relativo conseguente.

3. — Un atto riflesso (anche uno di quelli che rispondono ad un fatto psichico, come nel caso di chiudere gli occhi vedendo un oggetto, che venga ad essi), o si fa senza una precedenza piacevole o dolorosa, come nell' allargarsi o restringersi della pupilla scemando o aumentando la luce; o si fa dietro l' allettamento di un piacere, come quando si seguita a rimescolare in bocca un cibo gustoso, o si fiuta ripetutamente un fiore dal soave olezzo; o si fa dietro l' eccitazione di un senso disgustoso, come nel mettere la mano a grattare per togliere il prurito in una parte del corpo; o si fa, seguendo imprevedutamente un piacere,

(1) Vol. IV di queste *Op. fil.*, § 8, n. 2.

come respirando nell' aria sana; o si fa malgrado il dolore prodotto facendolo, come respirando quando non si eviterebbe di tossire.

Analogamente avviene anche per l' azione antiegoistica, che possiamo considerare siccome un atto riflesso, secondo che è detto sopra.

Ed è poi da notare, quanto al fenomeno in discorso della riflessione, che esso può essere, non solo in senso positivo, come negli esempj addotti sopra, ma anche in senso negativo, ossia determinandosi inibitoriamente l'arresto di una funzione, che senza di esso seguirebbe. Così nel timore è inibita la respirazione in quanto si fa più lenta e faticosa; così il pensiero, che si contravvenga a ciò che è giusto, fa che si arresti il prorompere di un atto, o ne sia resa esitante la esecuzione.

4. — E le ragioni medesime sono da applicare per l' atto antiegoistico anche quando si trovi di mezzo tra l' esecuzione e il concepimento di essa il lavoro volontario; perchè, in questo caso, la riflessione ha luogo tra il concepimento e il volere, e l' attuarsi di questo è l' effetto necessario dell' attuarsi di quello. Altre insorgenze sopravvenute possono sviare tanto o quanto il volere dall' impulso ricevuto dal concepimento antiegoistico, ma ciò non toglie che l' imperatività di questo abbia già avuto anche allora sul volere quel tanto di effetto che realmente ha avuto.

E resta così sempre, che debba riconoscersi trovarsi nell' agente umano, siccome energia ripostavi, pronta da sè ad operare all' occasione, e indipendentemente da un volere precedente, la disposizione della imperatività antiegoi-

stica. E come ciò risulta dalle osservazioni qui sopra ricordate, e da quelle esposte nei numeri innanzi citati della mia *Morale dei Positivisti*, e da mille altre, che ancora si potrebbero addurre, così, per non parlare della testimonianza costante ed unanime del senso comune, della tradizione filosofica e di certe dottrine teologiche, risulta pur anco da quella supremamente autorevole, che qui ci piace a preferenza di ricordare insieme a queste ultime (per la ragione speciale che si vedrà), di Socrate e di Kant.

5. — Quanto a Kant, per quello che ci occorre qui, accenniamo della sua dottrina etica solo i tre punti seguenti:

1.° Trova l' uomo in sè l' Imperativo categorico, vale a dire quella legge del dovere, che vige per sè stessa, e per la quale si vuole indipendentemente dalle tendenze della sensibilità, e malgrado, e contro queste.

2.° Nella azione, a determinare la quale concorra il piacere di farla, può essere la legittimità, ma non l' intrinseco della moralità in senso stretto, che si ha solo quando l' atto si eseguisce pel puro rispetto alla legge.

3.° La suddetta efficienza causante dell' Imperativo categorico ha il suo fondamento nell' uomo quale Noumeno, e non in esso quale Fenomeno, onde si hanno solo le tendenze della sensibilità.

Quanto a Socrate, riporto qui tradotto un tratto (1) che chiarisce assai bene ciò che è ricordato intorno al Demonio, che egli riteneva che lo ispirasse. « Schleiermacher,

---

(1) E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Sezione prima della parte 2ª, pag. 73-74 della edizione 4ª (Leipzig, 1889).

colla approvazione generale dei giudici più competenti, ha dimostrato, che per Demonio in genere nel senso di Socrate è da intendersi, non un Genio, non una Persona, ma solo indeterminatamente una voce demoniaca, una rivelazione superiore. In nessun luogo di qualsiasi scritto platonico o senofonteo è detto veramente di un commercio di Socrate con un Demonio, ma sempre solo di una indicazione divina o demoniaca, di una voce che Socrate udisse, di qualche cosa di demoniaco che gli capitasse, e gli manifestasse qualchecosa. Nel che si ha solamente, che egli aveva la coscienza di una rivelazione nel suo interno; in che modo poi questa fosse prodotta e chi ne fosse l' autore, tutte le relazioni lo lasciano affatto indeciso; e precisamente questa indeterminatezza mostra abbastanza chiaramente che, nè Socrate, nè i suoi scolari non se ne erano formati una idea più esatta. Questa rivelazione poi si riferisce sempre ad azioni determinate, e, secondo Platone, si manifesta riguardo a queste soprattutto solo come un divieto: il Demonio trattiene il filosofo dal fare o dal dire una cosa, e solo indirettamente indica il da farsi, in quanto approva ciò che non vieta, e così mette Socrate mediatamente in istato di consigliare anche i suoi amici, non impedendogli di assentire espressamente o tacitamente al loro proposito.... La voce demoniaca si presenta in generale, come la forma presa dal sentimento vivo di Socrate, ma non appoggiato a una chiara cognizione de' suoi motivi, della sconvenienza di una azione per la propria coscienza. Le azioni, alle quali si riferiva questo sentimento, potevano per la qualità e l' importanza essere molto diverse, e così dovevano essere diversi i precedenti interni e i motivi, che lo determina-

vano. Poteva essere uno scrupolo morale, che premesse nel sentimento del filosofo, senza però che venisse ad averne una chiara coscienza: poteva essere la preoccupazione delle conseguenze di una deliberazione, come non di rado sorge decisissimamente come prima impressione nell' osservatore esperto degli uomini e delle circostanze, ancor prima che egli si sia reso conto dei motivi del suo presentimento; poteva una azione, in sè nè immorale nè disdicevole, contrastare al sentimento di Socrate per questo, che non si accordasse col suo proprio modo di essere e di agire; potevano nei casi più insignificanti essere in giuoco tutte quelle tendenze e incitazioni, che tanto più influiscono sulle nostre disposizioni e risoluzioni, quanto meno la cosa ci presta un chiaro e opportuno motivo di decisione. Il Demonio perciò non a torto è stato spiegato siccome la voce intima di quello che si dice, il *tatto* individuale; poichè con questo nome noi indichiamo in generale il sentimento di ciò che conviene nelle parole e nelle azioni, e come è dato di constatare nelle più diverse contingenze della vita, nelle grandi come nelle piccole. Questo sentimento in Socrate si fece rilevare già di buon' ora con forza straordinaria, e in seguito, in grazia della sua acuta e instancabile osservazione di sè e degli altri uomini, si sviluppò fino ad acquistare una tale sicurezza, che solo di raro, o, come egli stesso credeva, non mai, fu smentito. Tuttavia alla sua coscienza era rimasta celata la sua origine psicologica e aveva per lui preso la forma di una influenza esterna, di una rivelazione superiore, di un oracolo. E come qui si appalesa la forza colla quale la fede del suo popolo dominava ancora perfino in un Socrate, così apparisce la limitazione della sua

cognizione di sè anche in questo, che in generale dei sentimenti, dei quali non aveva ricercato la ragione, potevano acquistare sopra di lui un potere tanto irresistibile. Ma d'altro canto, in quanto là dove parla, sottentra il Demonio in luogo dei portenti e dei presagi di altri tempi, in esso Hegel vede con ragione un indizio di ciò, che ora la decisione che nella fede dei greci per gli oracoli si faceva dipendere da fenomeni esterni, ormai era cercata nello stesso interno dell'uomo ».

Ed ora da ultimo, quanto alle dottrine teologiche, sopra pure accennate, voglio pure ricordare quella della *grazia*, come fu chiamata, che pare tanto strana, ed è tuttavia tanto naturale che sia stata pensata, e che la patristica non ha fatto altro che riprendere dagli insegnamenti anteriori delle scuole filosofiche pagane dell'epoca alessandrina. E tanto, che, per indicare in che consista, io posso limitarmi a riportare quel tratto dello Zeller, nel quale egli tocca della dottrina relativa di Filone (1); « Ogni virtù origina dalla sapienza divina; solo a dio compete di infondere le virtù nell'anima, e sarebbe un acciecamento egoistico darne il merìto a noi: solo il potente ajuto di dio ci rende atti ad elevarci al di sopra del sensibile, e la *grazia* previene spesso perfino la nostra domanda, tanto che esso si elegge i suoi stromenti prima di ogni buona azione, anzi già prima della nascita ».

6. — Se dunque, come risulta dalle cose dette, è in-

(1) E. Zeller, Die Phil. der Griechen, Volume ultimo, pag. 405 della terza edizione.

negabile il fatto della disposizione e della imperatività antiegoistica, e che questa può attivarsi a produrre ed a dominare gli atti dell' uomo anche indipendentemente da una sollecitazione interessata, con ciò errati fondamentalmente sono da dirsi i trattati filosofici comuni dell' Etica, che, foggiati sul modello di quella aristotelica, partono dal prinpio della felicità, ponendola siccome la ragione esclusiva degli atti morali.

Aristotele comincia la sua Etica, ponendo il principio, che il motivo delle azioni è l' appetito di un bene (1), e che quindi il motivo ultimo di esse è il bene sommo (2).

Per tutti gli altri, e perchè si veda quanto assolutamente si è seguitato nel detto indirizzo errato, riporterò, traducendolo dal latino, in cui è scritto, un paragrafo introduttivo dell' Etica di un autore abbastanza moderno (3), e che è tipico veramente nel genere in discorso.

« Incominciamo la trattazione della Morale dalla felicità, della quale Platone dice, *che tutti gli uomini anche i più rozzi intendono per felicità il bene sommo*, e cioè l' ultimo fine dell' uomo ; poichè ognuno in tutto ciò che fa ha di mira la felicità..., e per ciò S. Agostino diceva : *che la pienezza delle cose desiderabili è la felicità.* E di nuovo, parlando del sommo bene, dice che è quello, *al quale riferendo tutto ciò che facciamo e appetendolo non per altro ma per se stesso, e ottenendolo, di null' altro andiamo in*

---

(1) Etich. Nicom. I. Πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ.

(2) Ivi, II. Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βονλόμεθα..... δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

(3) Roselli, Summa philosophica, P. III, Bononiae 1859, pag. 42. 43.

cerca per essere beati. Onde fu poi anche chiamato il fine, perchè per esso vogliamo anche tutte le altre cose; esso stesso poi non vogliamo se non per sè. A ragione quindi dell' ultimo fine, ossia del sommo bene, Cicerone scriveva (lib. 5 de finibus): = Stabilito questo in filosofia, è stabilito tutto. Per tutto altrove una cosa o tralasciata o ignorata non porta altro svantaggio se non quello della importanza che ha in sè ciò che fu trascurato. Ma, se il bene sommo non è conosciuto, è giocoforza che resti ignoto il modo di condurre la vita. Onde l' inconveniente di non poter sapere a qual porto approdare. Ma, conosciuti i fini delle cose, e sapendosi quale sia il supremo e dei beni e dei mali, è trovata la via, e come si conformino tutti i doveri. = Dottrina veramente preclara, per la quale si dimostra quanto abbiano errato Pufendorf, e gli altri che si misero a trattare del diritto naturale, e del diritto delle genti, nel quale si contengono tutti i doveri dell' uomo e del cittadino, nulla o poco facendo menzione del fine ultimo, ossia del sommo bene e della vera felicità dell' uomo; e quanto convenientemente invece gli Scolastici trattando della morale abbiano preso le mosse dal fine ultimo ».

7. — Ma vediamo che sia evitato ogni malinteso. Altro è che l' atto antiegoistico sia produttore di bene, come lo è realmente, altro è che esso sia determinato dalla considerazione di questo bene, e sì che non possa prodursi se non per effetto di questa considerazione, anzichè per la semplice spontaneità, che nasce da sè nell' individuo umano, col sentimento speciale della sua imperatività. Così anche la respirazione è produttrice di bene, ma ciò non vuol

dire che uno si determini a respirare in considerazione di ciò, e non si trovi di farlo spontaneamente e per la imperatività fisiologica a cui soggiace, e senza avere pensato prima al suo effetto benefico.

E la suddetta spontaneità e imperatività, indipendentemente dal motivo del piacere, non contrasta col fatto, che essa stessa sia una disposizione in origine, o nell' individuo o nella specie, tanto o quanto, cagionata da atti promossi dal piacere. Altro è il tenore del processo onde risulta una formazione, altro è il funzionamento della formazione ottenuta. E in ordine a ciò scrissi una volta (1): « Fra le circostanze determinatrici delle abitudini dell' uomo sono notevolissime e principalissime quelle delle reazioni sociali, dal tenore delle quali origina la formazione psicologica naturale del *dovere*, col carattere speciale di questo della *obbligatorietà*, che, in ultima analisi, non è altro che la ricordanza assommata e indistinta e inevitabile del dolore incontrato eseguendo atti che nuocono ai consoci. Così la formazione psichica naturale del dovere va acquistando il carattere di altruistica, come si dice comunemente, e di antiegoistica, come piace meglio a me di chiamarla; perchè, se in origine se ne deve il nascimento alla ragione del piacere, a poco a poco l' abito, che non si potè non contrarre, prevale per se stesso contro la energia edonistica della impressione del momento. E in questo modo le idealità, che hanno una correlazione colla umanità in genere, diventano delle vere *formazioni costituzionali* della psiche

(1) Nello scritto col titolo *La scienza sperimentale del Pensiero*, II, 21, pag. 367, 368 del Vol. VI di queste *Op. fil.*

dell' individuo: e tanto, da avverarsi il fatto paradossale della attività volontaria, che, essendo in origine fondamentalmente egoistica, finisce col riuscire la *virtù disinteressata.* Nel che si riscontra l' esito ultimo della effusione immensa delle forze, che la natura dispone e consuma a produrre il supremo e più sublime de' suoi effetti portentosi; voglio dire l' *homo sapiens*, che non è più semplicemente un animale, che si occupi soltanto di mangiare e bere, ma un essere santo, che lavora per fare il bene ».

8. — Un uomo adulto scopre in sè di esercitare la sua funzione della respirazione. A ciò in parte ha conferito l' uso che egli ha fatto dalla nascita de' suoi polmoni; ma soprattutto si deve l' attitudine a predisposizioni, che egli si è trovato di avere, e che dipendono, primo, dal lavorìo, pel quale nella sua generazione si è preparato il suo organismo nel seno della madre; secondo, dal lavorìo, pel quale si è preparata nei millenj precedenti la specie umana; terzo, dal lavorìo della natura universa, per l' azione della quale la specie ha potuto formarsi. Onde, in fine, l' attitudine alla respirazione è un effetto nell' individuo della potenza universale della natura, e del dominio assoluto che essa ha sopra di lui, che è quale è, perchè la natura ha imperato che tale fosse.

Lo stesso è da dirsi della disposizione antiegoistica e della imperatività sul volere dell' uomo di una sua idealità morale. L' uomo la scopre in se stesso, e si sente di esserne sopraffatto, come per un incanto che subisca, e di essere tratto da essa ad agire, come una cosa qualunque, che opera in forza della costituzione, che si trova di avere. E la co-

stituzione, così imperante, è riuscita, perchè la virtualità ereditata nascendo si sviluppò in questo modo mercè l' esercizio guidato dal tirocinio educativo e dalla influenza dell' ambiente sociale; questa virtualità, questo ambiente che, in ultima analisi, sono prodotti del lavorìo della natura universa. E così la disposizione antiegoistica colla sua imperatività, che l' uomo scopre in se stesso, non è l' assurdo di un determinante senza la causa precedente del suo esserci, ma è un effetto nell' individuo della potenza universale della natura, e del dominio assoluto che essa ha sopra di lui, che è quale è, perchè la natura ha imperato che tale fosse.

E così siamo sempre nell' ordine della legge della *Formazione naturale*, che ho esposto nel libro che ne tratta (1); e circa la quale mi piace di riferire qui quanto, per testimonianza di Platone (2) e come l'interpreta E. Zeller (3), ne disse già nell' antichità Protagora di Abdera. « Tutto è in continuo movimento, e questo movimento non è di una specie sola, ma di infinite, le quali però si possono ridurre a due classi, in quanto altre sono attive altre sono passive. Solo in quanto agiscono o in quanto sono passive le cose acquistano certe proprietà; e siccome l' essere attivo e l' essere passivo compete a ciascuna cosa solo in relazione ad un' altra, colla quale pel movimento concorre, così a nes-

---

(1) Vedi il libro nel Vol. II di queste *Op. fil.*

(1) Plat. Theät. 159 E. Α'υτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν ἓν ἔιναι... ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεος... οὐδὲν ἔιναι ἓν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίνεσθαι, τὸ δ' ἔιναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον.

(3) Die Philos. der Griechen, parte I, sezione II. Leipzig V ediz. 1892, pag. 1089-90.

suna cosa per sè è da attribuirsi una proprietà o una determinazione qualsiasi, ma solo in quanto le cose si muovono l' una contro l' altra, si mescolano, ed operano l' una sull' altra, diventano alcunchè di determinato: e quindi non si può dire che siano una data cosa, o in generale che siano; ma solo sempre che diventano alcunchè di determinato ».

9. — E così, se è da dirsi che è reale il fatto della disposizione antiegoistica e della sua imperatività, è pure da intendersi, che esso non ha in sè nulla di misterioso, come tanto tempo e anche per parte dei più grandi pensatori del passato, fu creduto; e che il medesimo si spiega per la serie delle cause naturali relative, alle quali consegue come effetto, al modo che tutti gli altri fatti naturali.

La realtà del fatto, come vedemmo, risulta incontrastabilmente dalla osservazione diretta di esso, e fu universalmente riconosciuto in ogni tempo, come il lampeggiare, il tuonare e il fulminare del temporale. Ma alla guisa che, riconoscendosi questo fatto del temporale, per molto tempo, ignorandosene la causa vera, la si attribuì a potenze extranaturali, e solo ora, per le scoperte della scienza, si venne a sapere della sua naturalità, così per molto tempo, riconoscendosi il fatto della disposizione antiegoistica e della sua imperatività, e ignorandosene la causa vera, la si attribuì qui pure a potenze extranaturali, o trascendenti, la musa ispiratrice, lo spirito di Pitone, l' ossessione della Pizia o del demonio, il dio che infonde il sogno, l' angelo buono, e via dicendo. Ed è in questo ordine di interpretazione che sono da collocare le dottrine suesposte della *grazia* de-

gli Alessandrini e dei teologi, del *demonio* di Socrate, del *noumeno* di Kant, che nella serie dei fatti della natura fenomenica venga ad interpolare la sua azione non vincolata alla ragione, onde in questa un effetto non può essere senza la sua causa.

Si è fatto circa il volere analogamente a ciò che si è fatto circa l'intendere, e per una ragione analoga. Per l'intendere Platone suppone il soprannaturale dell'Idea in se stessa; Kant suppone il trascendente delle forme precedenti la esperienza. Kant è più vicino alla spiegazione naturale che non Platone, ma colla sua trascendenza, ne è ancora fuori. Ne è fuori nella sua Critica della ragione pura, ricorrendo, per ispiegare i fatti dell'intelligenza, alla trascendenza delle forme precedenti l'esperienza; ne è fuori nella sua Critica della ragione pratica, ricorrendo, per ispiegare i fatti delle azioni morali, alla causalità noumenica. Con questa è più vicino alla spiegazione naturale che le antiche dottrine pur sempre analoghe dei genj inspiratori, della grazia, del demonio socratico, ma, come essi, e per una ragione analoga, ne è ancora fuori.

II.

1. — Le spiegazioni extranaturali e trascendenti del fatto della disposizione antiegoistica e della sua imperatività sopra ricordate sono poi fondamentalmente viziate

per ciò, che ne debba conseguire, che esso sia un fatto a sè, e non una semplice specialità del generico volontario. E il vizio così emergente per la volontarietà è analogo a quello emergente per la mentalità dalla spiegazione extranaturale e trascendente del fatto cogitativo, dalla quale consegue che l' atto intellettivo sia essenzialmente altro dal sensitivo, e non una semplice specialità del generico conoscitivo.

No: non sono due voleri nell' uomo, ma uno solo; non l' eteronomico dell' uomo fenomenico, da una parte, e quello autonomico dell' uomo noumenico, dall' altra, come intende Kant; non la impulsività spirituale della suggestione soprannaturale, da una parte, e quella della suggestione della carne, dall' altra, come intendono le dottrine religiose e le analoghe; ma sempre lo stesso unico volere, disposto a muovere diversamente secondo la tempera speciale dell' individuo, in cui nasce volta per volta, secondo l' atteggiamento, che esso assume colla varietà dei casi.

2. — Se penso, che un uomo respira indipendentemente da una sua deliberazione, o che lo faccia a bella posta a grandi e lunghe inspirazioni, perchè essendo in un' aria sana trova piacere a farlo, o che sforzandosi se ne trattenga, perchè lo disgusta un' atmosfera mefitica, non supporrò in quell' uomo due individualità psicologiche, l' una per la respirazione spontanea, e l' altra per quella deliberata, positiva col piacere e negativa col dolore. Analogamente, se penso, che uno fa una azione antiegoistica per ispontaneità non deliberata, o che la faccia a bella posta, determinatovi, sia in tutto sia in parte, dall' idea di un

proprio vantaggio, o che si trattenga da una azione ad altri nociva per evitare un danno a sè, e via discorrendo, non dovrò supporre in esso due individualità psichiche, l' una per le azioni disinteressate e l' altra per quelle interessate; non una causalità noumenica che si intrometta in una serie causativa fenomenica; non un *volere razionale*, in contrasto con un altro che si chiami la *concupiscenza*, secondo che dice S. Paolo nella sua lettera ai Galati (1), che « la carne appetisce contro lo spirito, e lo spirito contro la carne; essendo l' uno contrario all' altro, e sì che non facciate tutto quello che vorreste ».

No certamente. Come pel respirare, in qualunque modo si faccia, si ha sempre la stessa unica individualità fisiologica, così pel volere, in qualunque modo si faccia, si ha sempre la stessa unica individualità psichica. Dirò anzi di più, che, tanto per l' uno, quanto per l'altro, si ha sempre una individualità sola, l' individualità fisiologico-psichica.

3. — E spieghiamo meglio la cosa.

Se io stendo il braccio per prendere colla mano qualche cosa, il fatto di una volta non è come quello delle altre, ma se ne diversifica sempre in molti modi. Ora allungo più, ora meno; ora in una direzione, ora in un' altra; ora distratto e automaticamente, ora ponendo attenzione e con un atto distinto di volontà; ora trovando piacere di farlo, ora col disagio di vincere la stanchezza o di sentire l' indolenzimento dell' arto; ora allargando tutta la mano, ora stendendo solo l' indice; ora toccando solo con uno o più

(1) V. 17.

dita, e, o con questo o con quello, ora stringendo l'oggetto preso, e, o lasciandolo subito o tenendolo a lungo; e via via per altre ed altre condizioni e complicazioni sempre differenti del fatto.

E così per un atto cogitativo. Quante combinazioni sempre varie di elementi in un pensiero, che, tornando, sembra quello stesso; e quante da pensiero a pensiero; e quante fasi nel pensiero medesimo, con atteggiamenti sempre diversi; e così via che non si finirebbe mai a dirne!

Lo stesso è da dirsi dell'atto motivo e volontario. In ciascuno, sempre una molteplicità di concorrenze e antiegoistiche e egoistiche; mai nessun atto che sia, o solo e separatamente antiegoistico, come proveniente da un agente speciale a ciò, o solo e separatamente egoistico. Un atto solo, che è sempre, più o meno, l'uno e l'altro. Un atto solo, che è sempre la concorrenza nell'atto medesimo di tutti i coefficienti fisiologico-psichici, formanti la costituzione dell'individuo, in azione in un dato momento; la risultante unica di impulsi sempre molti, diversi, variabilissimi; la risultante unica, al modo che il moto di un corpo in un senso solo malgrado che urtato in direzioni non identiche, al modo che un accordo musicale, o il timbro di un suono, causati da note tra loro diverse.

4. — L'errore fondamentale dei filosofi in passato sulla materia del volere provenne dal non avere avuto riguardo a ciò che qui diciamo, e dall'avere supposto tante entità, sia come cause sia come effetti, e a sè, e diverse, e incompatibili fra loro, quante sono le distinzioni che si pos-

sono fare nell' atto volontario per mezzo dell' *astrazione* mentale.

Il ferro è pesante, è solido, è duttile, è magnetizzabile, è conduttore del calore e della elettricità, è fornito di una certa lucentezza metallica, e via via per le altre sue proprietà e qualità. Queste, io le distinguo mentalmente, considerando a parte a parte ognuno degli effetti, che posso averne, ma sarebbe una stoltezza il fare di ognuna di queste mie astrazioni altrettante realtà a sè, in modo da pensare, che la sostanza del ferro fosse un miscuglio di altrettanti ingredienti quante sono le qualità e le proprietà suddette.

Ma la stoltezza qui indicata s' è poi commessa, pensandosi, che l' atto umano, perchè in esso, in ragione di riguardi diversi, si può per astrazione mentale considerare il lato antiegoistico e quello egoistico, derivasse, pel primo, da una ispirazione extranaturale o da una essenza noumenica, e, pel secondo, dalla carne o dal volere fenomenico.

E, anche per l' atto del volere è applicabile ciò che scrissi un' altra volta (1) per l' atto conoscitivo, come segue :

« Come si sa, anche i fisici, una volta, onde spiegare un fatto materiale, ricorrevano alle differenti influenze di un olimpo intero di virtù, di forze, di fluidi taumaturghi, che mettessero nella cosa, uno per uno, la propria parte di efficienza. In modo che il fenomeno stesso dovesse essere considerato, quale una mistura di effetti tra loro essenzialmente diversi. E ciò accadeva quando la fisica non era ancora una scienza, o lo era solo imperfettamente. I

(1) Morale dei Positivisti, Vol. III di queste *Op. fil.* pag. 22.

metafisici sono, ancora adesso, pel fenomeno della coscienza, in questa illusione; cioè, del concorso distinto di un esercito di facoltà (oltre un centinaio ne enumera il Rosmini), ordinate gerarchicamente in un certo numero di squadre, ponenti nel pensiero ognuna il prodotto speciale della propria attività; sicchè il dato cogitativo abbia ad essere il semplice accozzamento o la pura simultaneità delle entità *disparate* depositatevi da ciascheduna facoltà per proprio conto. Proprio come il sogno del poeta, che si diletta di farci assistere al dramma celeste, da esso immaginato, della produzione di un fiore, incominciando dal concilio delle tre divinità, che in amoroso accordo si associano nell' opera di dargli l'essere: mettendovi, l'una, l'eleganza delle forme, l' altra, la vaghezza dei colori, la terza, la fragranza dei profumi. Pel metafisico quindi, come pel poeta, nel fiore, le dette tre cose, altro è, nella sensazione, la *rappresentatività* direttiva dell' azione, altro la *voluttà* impellente. Anzi, nella stessa rappresentatività, secondo lui, è di nuovo implicata una doppia entità. Quella della mera forma quale pura possibilità mentale, e quella della esistenza reale della forma medesima. E, quanto alla voluttà, non solo è questa, pel metafisico, un *quid sui generis*, proveniente dalla sorgante *ad hoc* della facoltà *affettiva*, diversa essenzialmente da quella che dà la forma; ma è poi la stessa facoltà effettiva una *legione* di facoltà, operanti da sè, una per una, quasi fossero altrettante persone ».

5. — Più o meno, o in precedenza, come motivo che ecciti a volere, o in seguito, come effetto dell' opera compiuta, l' azione umana si svolge con un accompagnamento,

o di piacere, che sollecita, o di dolore, che trattiene. E, per questo riguardo, la stessa azione umana si presenta siccome egoistica. Ma poi anche, più o meno, la ragione di essa è il fine di un bene per gli altri; e, per questo riguardo, si presenta siccome antiegoistica. L' un riguardo non esclude l' altro, come nel ferro, citato sopra ad esempio, il riguardo del suo peso non esclude quello della sua duttilità. Solo si potranno avere dei gradi diversi dell' un riguardo e dell' altro, e sì, che predomini, ora l' egoismo, ora l' antiegoismo; ma non mai la negazione assoluta o dell' uno o dell' altro. E da ciò si ricava, che hanno torto, da una parte, quelli che asseriscono gli atti umani assolutamente egoistici, e, dall' altra, quelli che ne pongono di assolutamente antiegoistici, che si svolgano in se stessi, senza confondersi, allato agli egoistici.

E ciò fanno (come sopra nel primo numero di questo capitolo si è già inteso di accennare parlando del vizio fondamentale della loro teoria) i filosofi della spiegazione extranaturale e trascendente dell' atto antiegoistico, come i teologi colla loro dottrina dell' amore di dio perfetto contrapposto all' imperfetto, e come Kant, pel quale l' atto cessa di essere morale, se vi si mesce una ragione di interesse. A questa stregua, poichè, come si disse, nell' atto umano, se anche in minima parte, una ragione di interesse si trova sempre, la moralità nell' uomo non si avrebbe mai.

6. — In molti modi il riguardo antiegoistico si maschera sotto quello egoistico, e sì che trovino sempre, per qualche verso, un appiglio per la loro tesi gli avversarj della teoria della morale disinteressata. Ma una analisi ac-

curata dei diversi atti umani, fatta senza perdere di vista i principj positivi sopra chiariti, molto facilmente smentisce l'asserto loro dell'egoismo assoluto delle azioni umane.

Parecchie di tali analisi, le feci in quella Parte I del Libro II della mia trattazione sulla *Morale dei Positivisti*, che citai nel principio di questo scritto. Ora qui ne soggiungo qualche altra, che trovo segnata in alcune mie vecchie note. E valgano quelle e queste per le infinite altre analoghe che lascio alla osservazione dell'accorto lettore.

7. — Uno sente compassione di un povero affamato, e gli dà un pezzo di quel pane, che pur vorrebbe mangiare intero. Un altro, nel caso medesimo, tiene il pane tutto per sè. E mi si dice allora: Il primo ha agito così perchè sollecitato dal piacere della soddisfazione di farlo: il secondo così, perchè prevalse in lui il piacere di tenere tutto il pane per sè. E perciò in tutti e due l'azione fu egoistica, perchè egualmente determinata dal motivo del piacere. Egoistica in tutti e due? Sia pure; ma certo con un egoismo di specie diversa nell'uno e nell'altro. Con un egoismo, cioè, egoistico nel secondo, e con un egoismo antiegoistico nel primo. E la specie così diversa è bene attestata, come si sa, dall'apprezzamento differentissimo che gli uomini fanno dell'uno e dell'altro. E che? Vorreste che l'azione antiegoistica sia senza la *compiacenza* di eseguirla? Che sia una azione che ripugni? Ma se anzi la bellezza di essa azione sta massimamente nel farla volontieri! L'eroismo, quando è proprio sublime? Certo quando è compito senza rincrescimento, e col trasporto dell'amore. E si noti poi che nell'uomo virtuoso in genere il senti-

timento della soddisfazione nell' eseguire una azione antiegoistica non precede l' impulso volitivo, come a produrlo, ma solo l' accompagna, essendochè l' impulso stesso è sorto da sè indipendentemente dalla soddisfazione medesima, e, se ha da trovarsi un precedente di quell' impulso, questo precedente si avrebbe invece nella ragione della legge, che lo esige : in questa ragione, che è qualche cosa di assolutamente antiegoistico.

La quale ultima riflessione ci guida a trovare il riguardo antiegoistico anche in quelle azioni, che, avendo per iscopo il benessere e il vantaggio proprio, parrebbero escluderlo affatto. Se uno si preoccupa sommamente di stare sano, di salvare il proprio onore, la propria riputazione, di tenersi « sotto l' usbergo di sentirsi puro », che è poi comandato dalla legge morale, ossia antiegoistica, se anche non lo fa proprio primitivamente per questo, può, facendolo, compiacersi, che nello stesso tempo soddisfa alla legge medesima, e così, almeno per questo verso, l' opera sua si viene in ultimo a rivestire della nobiltà della azione fatta in ossequio alla legge.

So che ad una persona, per la quale sono pregato, gioverebbe una mia lettera di raccomandazione. Da una parte è penoso per me di scriverla, e per la fatica di farlo, e per l' obbligazione, che io così vengo ad incontrare col signore che sollecito. Ma poi mi si affaccia l' idea del rimorso che mi resterebbe del danno, che verrebbe a risultare per quello che ho da raccomandare dalla mancanza del mio soccorso. E mi decido per ciò a vincere il disagio dell' opera mia. E magari, a vincere questo disagio, sono ajutato anche dall' idea della soddisfazione che verrei a pro-

vare una volta che la mia raccomandazione portasse il vantaggio inteso. E così la ragione antiegoistica, e negativamente, in quanto mi salvo dal disagio del rimorso non eseguendo, e positivamente, in quanto mi fa presentire una soddisfazione, mi spinge abbastanza fortemente da contrastare vittoriosamente all' egoismo, e non solo in quanto l' opera da fare non è dettata da esso, ma anche in quanto esso col disagio che mi si affaccia oppone una forza impeditrice. E dato poi il caso, che prevalesse nella lotta delle due tendenze la ragione egoistica, ancora resterebbe in qualche modo il riguardo antiegoistico nella decisione negativa, in quanto che il rimorso risultante accuserebbe quel poco di impulso antiegoistico che pure nella coscienza si era formato.

8. — Ma basti di tali esempj, che non si finirebbe più; e riassumiamo in poche parole, come a conclusione, quanto fu detto fin qui.

La realtà della disposizione umana all' azione antiegoistica, col sentimento della sua imperatività, si stabilisce positivamente, ossia per l' osservazione quotidiana del fatto proprio, e di quello degli altri.

Testimonia la realtà della disposizione medesima la dottrina dei pensatori più insigni, che cercarono di darne una spiegazione, come i filosofi teologizzanti, Socrate, Kant.

Vera la testimonianza di questi, errata però la loro spiegazione. E tuttavia tale da additare la via per trovare quella giusta, in quanto si appone nel contrapporre alla eccitazione del momento una disposizione *altrimenti ori-*

ginata, atta a dominarla, o ad agire di conserva, dandole così un carattere suo speciale.

Questa disposizione, che dissi altrimenti originata, si deve alla eredità della specie, all' azione inavvertitamente e potentissimamente suggestionante dell' ambiente sociale, alla educazione, agli abiti contratti, onde si è formata nell' individuo una costituzione psichica determinativa per sè, anche senza una impellenza passionale momentanea dell' azione.

Concorrendo poi, a produrre l' azione umana volontaria, tanto questa disposizione anteriormente predisposta, quanto l'eccitazione accidentale della passione del momento, e sì da rivelarsi in essa, tanto il carattere antiegoistico della prima, quanto il carattere egoistico della seconda, l' azione stessa così risultante, non è due azioni distinte, ma una azione sola, nella quale è rilevabile l' uno è l' altro dei suddetti due riguardi. Risultando così, che l' uno non elimina l' altro, e non sia da negarsi l' antiegoismo nell' azione che ha pure caratteri egoistici, e viceversa.

In diverso grado e in diverse forme si consertano nella azione singola l' elemento antiegoistico e quello egoistico.

Un impulso antiegoistico, anteriore a qualunque considerazione di vantaggio individuale, può determinare una azione, alla quale può anche, ma solo secondariamente, accompagnarsi, ad avvalorare la spinta, un senso di piacere. E può il detto impulso antiegoistico essere di tanta forza da trarre anche ad una azione produttrice di dolore nell' individuo. E in questi casi abbiamo nell' atto un massimo di antiegoismo con un minimo di egoismo.

Un impulso per una azione antiegoistica può collimare

a produrla con un impulso egoistico, in quanto quella azione importa una soddisfazione dell' individuo. E così l' azione, egoistica per un riguardo, è antiegoistica per l' altro.

Una azione può essere determinata direttamente da un impulso egoistico, e l'elemento antiegoistico dissimularvisi, o in tutto, in quanto semplicemente non muove sensibilmente a contrastarla, o solo in parte, in quanto nella stessa azione egoistica è avvertitamente riconosciuta la legittimità, la nobiltà, la conformità ad un ideale bello per sè.

Un impulso egoistico finalmente, può avere il sopravvento su quello antiegoistico, che non riesce ad annunciarsi se non siccome un rimorso, e questo da un grado notevole fino ad uno tenuissimo e presso che nullo. E qui avremo un massimo di egoismo con un minimo di antiegoismo.

NOTA QUINTA (1)

DEFINIZIONE DELLA SOCIOLOGIA. CONCEZIONE MATERIALISTICA DELLA STORIA

I.

DEFINIZIONE DELLA SOCIOLOGIA

Io scrissi una volta una lettera al Signor Professore Alessandro Groppali, nella quale sull'argomento io diceva come segue.

La critica sua... si aggira sul nome di Sociologia, che ho voluto dare (al mio libro) e che ella pensa che non sia da approvare.

Per me, dico il vero, ci tengo poco a questo. Se avverrà che il nome di Sociologia finisca ad indicare un corpo di dottrine, o diverso o più esteso, e del quale la mia trattazione consideri solo una parte, non mi ribellerò, e starò pago al fatto compiuto, contentandomi di studiare le ragioni di esso. Questo fatto, ella dice, deve avverarsi, sta per avverarsi. Ed io non mi rifiuto punto di dispormi con lei

(1) Due lettere pubblicate dal Professore Alessandro Groppali in un suo scritto col titolo, *Roberto Ardigò, la Sociologia e il Materialismo Storico*. Scansano, tip. di C. Tessitori, 1898.

all' aspettazione. E godo di considerare con lei i motivi che ella adduce della previsione in discorso.

Per fare la qual cosa dovrò prima mettere innanzi qualche schiarimento a togliere talune prevenzioni circa l' intento preciso e vero della mia trattazione.

Ella, rilevando l' espressione *scienze speciali* della nota alla pagina 100 della mia *Sociologia*, interpreta ciò che è detto nella *Avvertenza*, pure da lei citata, in un senso, che non è quello da me inteso. Nella Avvertenza suddetta dico espressamente, che la mia trattazione *non abbraccia tutto l' ambito della Sociologia, concernendo solo la sua parte introduttiva e fondamentale.* Da ciò deriva che l' espressione — scienze speciali — della nota della pagina 100 — va intesa nel senso di parti speciali. E succede così in generale delle scienze estendentisi ad argomenti molteplici. Nella Fisica, per esempio, l' idrostatica, l' acustica, l' ottica, ecc. si usa chiamarle, tanto parti della Fisica, quanto scienze speciali o sotto - scienze coordinate nel complesso di essa.

Alla pagina 160 ella dice che io, scambiando l' *ombra per il corpo, l' effetto per la causa, guardo all' attività giuridica come al principio generale e motore di tutti i fenomeni sociali.* Come dico espressamente in qualche parte del mio libro (i luoghi precisi ora non li ho presenti), l' attività giuridica, io la paragono all' attività vegetativa e fisiologica, ecc. nel senso, che queste si hanno soltanto in ragione che si è prodotta la pianta e l' animale per le cause che sono atte a dar luogo alla produzione loro, come, per esempio, l' introduzione delle sostanze alimentari, sicchè vengono meno o si alterano, venendo meno o alterandosi questa introduzione. Così potrei aggiungere qui l' esempio di una

macchina, che è costruita dall'artefice, e che, costruita che sia, per la forza motrice applicatale *funziona in un certo suo modo.*

La giustizia è un effetto del costituirsi del corpo sociale; un effetto che varia a seconda del modo di questo costituirsi. Ma, una volta avvenuta questa costituzione, il funzionamento del corpo sociale si verifica secondo la legge della giustizia formatavisi, a quel modo che, una volta fabbricata la macchina, essa funziona secondo la forma del movimento voluto dal congegno de' suoi organi. Ecco in qual senso io intendo la causalità della giustizia. Una causalità, che è l' effetto di un processo formativo, che prima l' ha causata.

Io quindi non escludo (come ella dice giustamente che non si deve fare) la dipendenza della formazione delle idealità e quindi del diritto *dalle variazioni della costituzione economica sottostante, dalle condizioni dell'ambiente esteriore, dalle energie etniche e da tutte le altre infinite infrastrutture sociali.*

Non escludo questa dipendenza. La giustizia suppone il contrasto degli equipollenti. L' idealità sociale si trasforma secondo le condizioni per le quali passa il corpo sociale. Ella giustamente richiede, che la Sociologia presenti le *idee madri e direttrici* per tutto ciò che le si subordina. Or bene, le due suddette sono idee madri e direttrici. Che se uno mi domanda, in che ha consistito effettivamente la lotta delle parti, dalle quali effettivamente è sorta l' idea della giustizia cosi e così e non altrimenti, in questo e in quel caso, e quali furono le effettive condizioni successive in questa e in quella società, in questo e in quel periodo

di tempo, dalle quali dovettero scaturire le idealità corrispondenti volta per volta, risponderei ; anche queste cose appartengono alla Sociologia, quali parti pratiche integranti, in quel modo che alla Fisica, che stabilisce il principio generale dell' accrescersi del volume del corpo pel calore, appartiene poi anche l' enumerazione dei casi speciali dei diversi corpi, e del quanto, diverso per ciascuno, dell' accrescimento suddetto.

E spiegherò meglio il mio concetto qui espresso, e il mio asserto, che una scienza è individualizzata in ragione del dato determinato da essa contemplato, coll' esempio dell' Astronomia.

Questa comincia colla esposizione della teoria astratta, della gravitazione universale. Ed è qui l'idea madre e direttrice di tutto ciò che entra nella scienza dell'Astronomia, perchè tutto vi è sottoposto e regolato con questa legge.

Ma questo astratto direttivo è preso siccome relativo ai fatti dello spazio infinito, degli astri che vi si trovano, dei sistemi che essi vi formano, delle masse, delle distanze, delle sostanze onde sono composti. E quindi entra nell'Astronomia lo studio speciale di tutti questi fatti, nei quali il dato della gravitazione, e si realizza, e si fonda, e si esplica, e apparisce la ragione e la forma specifica del funzionamento universale del cielo.

Così la Sociologia comincia colla teoria generale della giustizia, idea madre e direttrice di tutto ciò che entra in essa, perchè i fatti vi si presentano e vi si esplicano, una volta che vi compariscono, secondo la ragione, o negativa, o positiva, della giustizia. Ma questo astratto della giustizia è preso come relativo agli individui umani aggruppati so-

cialmente e alle condizioni interne ed esterne dell' aggruppamento medesimo. E quindi entra nella Sociologia lo studio del fatto speciale di un dato tempo di esso, cioè delle condizioni materiali e morali, nelle quali ad un dato momento si trovi; di tutto ciò che fu la condizione del verificarsi in un dato modo la giustizia, che vi apparve come ragione del funzionamento sociale emersovi. E così il fatto concreto incarna l' astrazione presunta, e la constata per ogni singolo caso.

E dico tutto ciò in fretta, troppo in fretta, disordinatamente, imperfettissimamente, mancandomi il tempo di spiegarmi più a lungo e più rigorosamente; e non essendo poi necessario per lei, che intende da sè più che io non dica. E solo perchè non sia fraintesa la mia intenzione. Solo per questo, e non per ostinazione a sostenere un mio asserto, che sono pronto a modificare, o anche a lasciare, quando mi apparisca la ragione di farlo.

II.

Concezione materialistica della storia

Ad un mio scolaro, che domandò del mio parere sull' argomento, scrissi come segue.

Colla *Concezione materialistica della Storia*, si vuole spiegare una formazione naturale che ne dipende solo in parte e solo indirettamente, trascurando altri essenziali coefficienti.

E mi spiego. L'animale non vive, se non ha il suo nutrimento. E può procurarselo, perchè in lui nasce il sentimento della fame, che lo porta a cercare il cibo. Ma in un animale, oltre il sentimento della fame, si producono molti altri sentimenti relativi ad altre operazioni, i quali pur essi agiscono per muoverlo. Egli è che col nutrimento si mantiene un dato organismo, che ha attitudini speciali, quali in una specie, quali in un' altra. Una caduta d' acqua fa muovere un mulino a produrre la farina, e un telaio a produrre un drappo. Sicchè pel mulino, oltre la caduta dell' acqua, occorre il grano da macinare, e pel telajo occorrono i fili da comporre insieme. Mantenendosi col nutrimento un organismo, l' ambiente, colle sue importazioni d'altro genere, determina, come dicemmo, molti funzionamenti, che non dipendono direttamente dal nutrimento, ma dalla struttura speciale dell' apparecchio funzionante, da una parte, e dall' azione, ossia importazione nuova dell' ambiente, dall' altra. Un uomo quindi, per esempio, è incitato in più sensi. E in tutti irresistibilmente. È incitato dal sentimento della fame, è incitato da altri sentimenti, prodotti in ragione della struttura sua speciale e delle sensazioni e delle idee fatte nascere in lui per l' azione interna e per l' ammaestramento ricevuto, ecc. Deve ubbidire al primo, *ma deve ubbidire anche agli altri;* voglia o non voglia. E gli equilibrj che si formano tra l' impulso del primo e di questi altri, per la risultante dell' azione, riescono diversissimi, secondo una infinità di circostanze, che fanno giuocare più l' uno che l' altro dei sentimenti incitati. In una mandra di porci il sopravvento rimane al sentimento della fame, in una popolazione di uomini, ben diversamente, poichè hanno ben

altre cure all' infuori di quella di ingrassare. Nell' uomo stesso l' equilibrio si diversifica secondo le disposizioni che poterono farsi in lui, e quindi, col sentimento della fame, il ladro ruba, il galantuomo invece lavora; avendo quanto gli occorre per soddisfare la fame, l' avaro cerca anche il non necessario, e il filosofo se ne contenta e dedica la sua opera alla scienza. L' antagonismo poi può esser tale, che riescano in prevalenza i sentimenti che sono diversi da quelli della fame, fino a farli tacere affatto, fino a sopportare di morire, ecc. ecc.

La forza, ond' è, e agisce l' animale, è quella della natura, che lo investe e lo sforza ad agire in sensi moltiformi, trasformandosi variamente nel suo organismo.

Poniamo che sia la luce del sole, alla quale si dovrebbe ridurre la concezione materialistica della storia, anzichè alla ragione economica. Alla luce del sole, intesa in modo che anche ad essa si possa ridurre il fatto della idealità impulsiva dell' uomo.

A ciò che è detto in questa lettera aggiungo ora queste altre considerazioni.

Dicono quelli che stanno pel Materialismo storico, che la nuova scienza della Sociologia non poteva iniziarsi prima che si facesse la scoperta, che la Formazione sociale, in fine dei conti, si attua in ordine al *fatto economico;* e che quindi è in questo la ragione suprema, alla quale riferire il principio, lo svolgimento, l' organizzazione via via più progre-

dita dello stato sociale. E, in prova di ciò, notano, come alla diversità delle condizioni economiche abbia sempre corrisposto una forma diversa dell' assetto sociale.

Innegabile certissimamente è la corrispondenza così asserita. Ma non basta a stabilire il principio, come è posto dai sociologi in discorso.

In corrispondenza coll' avvenimento sociale non è solamente la condizione economica, poichè sono con esso in corrispondenza, qual più qual meno, anche altre affatto diverse condizioni; come, per accennarne qualcheduna, quella della religiosità, e quella che una gente sia o non sia politicamente indipendente. Mutamenti notevolissimi, in quelle popolazioni e in quegli stati cristiani, che vi presero parte, conseguirono alle crociate, il movente delle quali è senza dubbio da attribuire al sentimento religioso. Le commozioni, che riuscirono alla produzione del fatto sociale nuovo del regno d' Italia, non si spiegano, prescindendo dalla imperatività dell' ideale della indipendenza.

E, posto questo, ecco il ragionamento, che solo è logico, che si faccia. Il fatto economico non è l' unico che determini il formarsi in un certo modo della società, mentre a ciò concorrono con esso altri fatti: e, tanto il primo, quanto gli altri, che concorrono con esso, sono successivi (quello come questi) al fatto che li precede della specialità della psiche umana: dunque in questa psiche, e non in altro, si ha quella comune unicità di principio, alla quale riferire, in fine dei conti, la dinamica sociologica tutta quanta.

Chi assume, come ragione suprema di questa dinamica, puramente e semplicemente, il fatto economico sorvola.

fra le altre, a queste due considerazioni, che valgono, anche da sole, a chiarire l'errore.

Si avverte, e giustamente, che il fatto economico nuovo, come ad esempio quello che si ebbe per le colonizzazioni americane, ha per effetto la creazione di ordini sociali diversi dai precedenti. Ma come si spiega, nell'esempio addotto in prova, che l'ordine sociale venuto fuori è riuscito nell'America del nord differentissimo da quello avveratosi nell'America del sud, se non ricorrendo alle disposizioni psichiche diverse dei coloni fissatisi là e qui?

Si avverte, e giustamente, che lo splendore dell'arte religiosa al principio dei tempi moderni non avrebbe potuto aversi, senza il miglioramento economico dei tempi medesimi. Ma come si spiega, che la ricchezza allora si facesse servire alla costruzione di quelle magnifiche chiese, se non ricorrendo alle idealità religiose proprie di quella età: e sì, che venendo nelle età successive a predominare invece idealità diverse, le ricchezze, fattesi anche maggiori, si applicassero a scopi ben diversi, e in conformità delle stesse idealità nuove?

Ed è poi con un malinteso che si vuole impugnare la primalità della attitudine psichica nella dinamica sociale; col dire, cioè, che, se stesse questa primalità, non si potrebbe dare il fatto del presentarsi sempre diverso, da società a società, da tempo a tempo, del costume, delle aspirazioni. dei criterj giudicativi delle relazioni sociali, essendochè, trattandosi di idealità e di giustizia, si tratti di cose da essere state e da dover essere sempre le medesime.

È questo, come dico, non altro che un malinteso, cau-

sato dal pregiudizio filosofico del platonismo e della metafisica tradizionale, pei quali il pensiero umano non è altro, che la copia inerte di trascendenze tipiche eterne ed immutabili.

Ma è ben altro il fatto della attitudine psichica. Come la energia vegetativa, propria di una specie di piante, si svolge a tenore dell'ambiente, nel quale si dà che agisca, e fino a trasformarsene il tipo, così è della energia psichica. Essa pure si svolge a tenore dell' ambiente, nel quale si dà, che agisca, piegandosi a forme più o meno durevoli ed ereditarie nelle generazioni successive; essa genera i fatti da essa dipendenti, come quello economico e gli altri, che, come dicemmo, l' accompagnano: ma, creandosi così poi degli ambienti nuovi, che, reagendo su di essa, vi determinano atteggiamenti ulteriori relativi, con vicenda sempre varia, colle ragioni che si dicono, della evoluzione e della involuzione, anch' esse moltiformi.

XXIII.

ARTICOLI PEDAGOGICI

AVVERTENZA

Qui ho raccolto alcune pubblicazioni fatte in epoche ed occasioni diverse, e sopra diversi argomenti, e diversamente lunghe, che distinguo coi titoli, che seguono;

I. La filosofia all' università.

II. L' insegnamento secondario classico.

III. Il mio insegnamento del tedesco al R. Istituto tecnico di Mantova.

IV. I programmi e l' ordine dell' insegnamento.

Un trattato sistematico di Pedagogia generale, come io la intendo, si contiene nel volume di 590 pagine, col titolo, *La scienza della educazione secondo le idee esposte nelle lezioni di Pedagogia tenute negli anni 1889-90, 1890-91 nella r. università di Padova dal professore Roberto Ardigò* (*Collaborazione da esso assistita di diversi suoi uditori*). *Fratelli Drucker, Verona-Padova 1893.*

I.

LA FILOSOFIA ALL' UNIVERSITÀ (1)

Nel nostro ordinamento universitario le cattedre filosofiche sono unite alle storiche e alle filologiche nella Facoltà detta di Filosofia e Lettere. E si può ammettere che, se lo scopo di questa Facoltà dovesse essere unicamente quello di fornire i professori occorrenti pei Licei, ora massimamente che la Filosofia v' è ridotta ai minimi termini, il numero e la qualità dei corsi della suddetta Facoltà stabiliti pel conseguimento della Laurea in filosofia e della Abilitazione al suo insegnamento nei Licei, sarebbe bastevole; anzi sovrabbonderebbe; poichè vi è già di più il corso della Filosofia della Storia, che corrisponde ad un tentativo scientifico ormai antiquato e del tutto abortito. Ma, siccome lo scopo della Università si estende molto al di là del suddetto, mentre ivi soprattutto si deve tendere a presentare

(1) Pubblicato già nel periodico pedagogico di Roma *Il nuovo educatore*, nel suo numero del 23 dicembre 1882.

agli studiosi la scienza nello stato più elevato a cui è arrivata nei paesi più colti, e a mettere gli studiosi stessi in condizione di farla progredire oltre, partendo dalle sue ultime conquiste, così, se si guarda a queste esigenze in rapporto colla filosofia, il numero e la qualità dei corsi assegnati all' uopo pel regolamento in vigore sono senza alcun dubbio manchevolissimi.

Secondo me, per ovviare al difetto, occorrerebbe che addirittura la sezione filosofica si ingrandisse d' assai e si costituisce in Facoltà a sè. La separazione dei corsi filosofici dai letterarj e la loro costituzione in Facoltà a sè con rilevante ingrandimento di piano sono richieste da ciò che, dove prima il filosofare era considerato una semplice esercitazione logico-letteraria, ora invece è divenuto un vero lavoro scientifico; e, come tale, complemento ultimo e più elevato, non solo della coltura letteraria, ma anche di tutte le altre colture speciali.

Secondo me adunque la nuova Facoltà universitaria, che dovrebbe tendere per la Filosofia a presentare agli studiosi la scienza nello stato a cui è arrivata nei paesi più colti, e a mettere gli studiosi stessi in condizione di farla progredire oltre, partendo dalle sue ultime conquiste, dovrebbe constare dei corsi seguenti:

PRIMA SEZIONE *(Psicologica)*.

I. Matematica — È questa scienza lo schema universale vero ed esatto delle forme e delle leggi dell' essere. Ed

è l'organo più indispensabile per l'intelligenza e per la ricerca in qualunque dottrina veramente scientifica; anche nella filosofia, come apparisce dal fatto della sua applicazione nella Psicologia sperimentale. E per la Facoltà filosofica dovrebbe essere disposta appositamente e di quel tanto che si richiede strettamente per l'intelligenza della Fisica come è intesa attualmente.

II. Fisica generale — Comprendendo sotto questo nome (che potrebbe qui sostituirsi con quello di *Ilologia*) i principj fondamentali, secondo gli ultimi risultati, della Fisica propriamente detta, della Chimica, dell'Astronomia sopra tutto fisica, della Mineralogia e della Geologia.

III. Biologia. — Ossia i principj fondamentali, secondo gli ultimi risultati, della Botanica, della Zoologia, della Anatomia, Fisiologia ed Embriologia comparata.

IV. Nevrologia umana — In relazione alla attività psicologica normale e patologica.

VI. PSICOLOGIA SPERIMENTALE. — Collegata colla Psicofisica.

VII. Pedagogia.

—

SECONDA SEZIONE (*Etica*).

—

VIII. Linguistica.

IX. Mitologia comparata e Storia delle Religioni.

X. Storia universale delle Letterature e dell'Arte.

XI. Storia universale politico-civile.
XII. SOCIOLOGIA.

—

TERZA SEZIONE (*Storica*)

—

XIII. Filosofia tradizionale — Metafisica, Logica, Etica. Riducendo così a questa unica le due cattedre attuali di Filosofia teoretica e di Morale, che sono una sola anche in alcuno dei nostri Istituti superiori. Questo corso avrebbe una importanza particolare, perduta quella di essere veramente scientifica, per le ragioni che seguono. Primo, perchè l'insieme delle dette discipline esprime ancora il pensiero della grande maggioranza dei filosofi, massime in Italia; secondo, perchè è il substrato inconsapevole della cultura universale; terzo, perchè ne è la chiave storica: quarto, perchè è il quadro completo dei problemi filosofici affacciatisi alla mente dei pensatori in tutto il corso della evoluzione della civiltà; quinto, perchè presenta le soluzioni vecchie di quei problemi che la pienezza sperimentale non ha ancora sciolto, e che per ciò avranno corso fino a tanto che la scienza medesima avrà trovato le soluzioni vere da sostituirsi; sesto, perchè costituisce la preparazione necessaria per le speculazioni ulteriori da condursi coi metodi nuovi; settimo, perchè prepara alla intelligenza della Storia della filosofia. Insomma, per ragioni analoghe a quelle per le quali si insegna, per esempio, il Diritto Romano nella Facoltà giuridica.

XIV. STORIA DELLA FILOSOFIA — Comprendente anche la Storia generale della Scienza.

E, relativamente ai detti corsi, è poi da considerare:

Primo, che i tre, della *Psicologia sperimentale*, della *Sociologia* e della *Storia della Filosofia*, furono notati con carattere più grande per indicare che essi sarebbero i tre principali caratteristici e finali in ciascuna delle tre Sezioni costitutive della Facoltà; e quindi il complemento di quelli preparatorj ad essi, che sono segnati ai numeri precedenti.

Secondo, che i detti undici corsi preparatorj dovrebbero avere un carattere *riassuntivo* e in corrispondenza allo scopo filosofico generale della Facoltà, mentre i tre principali dovrebbero invece avere tutta l' ampiezza e minuziosità di una disciplina, che ha da essere conosciuta profondamente e completamente.

Terzo, che, oltre i gabinetti ristretti di macchine e di apparecchi sussidiarj dei corsi preparatorj, la Facoltà dovrebbe essere provveduta di un gabinetto e laboratorio grandioso in sussidio della Psicologia sperimentale. Il che sarebbe una novità nell' insegnamento della Filosofia: ma una novità indispensabile allo stato attuale della scienza. Questo gabinetto e laboratorio (che è maraviglioso che manchi oggi ancora nelle Università in genere (1) e nelle

(1) Quando io scriveva questo articolo, io non aveva ancora notizia di quelli, dei quali ha dato l' esempio il Wundt in Germania; e che poi non sono ancora quali io li immaginerei, e ho in parte tentato anteriormente al Wundt, essendo al Liceo di Mantova, come dico alla pag. 446, 447 del Volume VII di queste *Op. fil.*

italiane in ispecie) dovrebbe essere fornito di quanto occorre per le dimostrazioni e per le esperimentazioni relative alle sensazioni speciali, alle loro associazioni e agli altri fatti più complessi della coscienzá; e come è accennato presso gli scrittori ultimi più insigni sui diversi argomenti della Psicologia sperimentale.

Quarto, che coi quattordici corsi sopra enunciati si provveda allo studio della Filosofia in tutti e due i sensi nei quali è presa la parola, vale a dire, e come scienza particolare del pensiero come tale, e come sintesi suprema di tutte le dottrine scientifiche in ogni ordine del sapere attuale.

Tutto questo io credo essere affatto necessario per raggiungere lo scopo di presentare agli studiosi la scienza filosofica nello stato più alto a cui è arrivata nei paesi più colti, e a mettere gli studiosi stessi in condizione di farla progredire oltre, partendo dalle sue ultime conquiste.

Ma non posso dissimulare, che alla attuazione pratica dell' idea proposta si opporrebbero delle difficoltà grandissime. E tre principalmente; la difficoltà della spesa, la difficoltà di trovare le persone perfettamente atte a tutti i suddetti insegnamenti, la difficoltà, infine, che, avendosi i professori, si abbiano poi anche gli studenti, che ne frequentino i corsi regolarmente. Chi si inscriverà per questi corsi? Non certamente chi aspiri ad un posto di professore liceale di Filosofia, perchè nessuno si accingerebbe ad uno studio di

sì gran mole per una carriera che offre un numero assai ristretto di posti e con una retribuzione assai poco lauta. Nè è sperabile ancora nel nostro paese, che possano esservi molti i quali vogliano frequentare la nuova Facoltà pel semplice scopo della coltura.

Forse alla prima e alla terza delle difficoltà suddette si potrebbe ovviare creando la nuova Facoltà nella sola Università di Roma, e facendo una legge che richieda la sua laurea per determinate posizioni, per le quali conviene una coltura morale, che sia la più alta ed enciclopedica, e stabilendo la massima, che la detta laurea fosse un titolo di preferenza per qualunque posto, essendo pari gli altri titoli speciali.

Anche, invece di creare una Facoltà apposita, si potrebbe rimediare, ricostruendo l'antica facoltà filosofica col riunire di nuovo le due di Scienze e di Lettere, nelle quali fu divisa, e provvedendo che sia integrata dei corsi mancanti, e vi si diano corsi adattati allo scopo filosofico sopra indicato, dandone l'incarico ai diversi specialisti.

Intanto però, se non fosse possibile per ora la creazione della nuova Facoltà, o la ricostruzione della antica grande Facoltà filosofica ora accennata, è urgente che si rimedj in qualche modo alla insufficienza attuale dell'insegnamento filosofico universitario, e facendogli fare almeno un passo verso l'ideale, che abbiamo tratteggiato sopra. Per esempio, nei due modi seguenti:

Primo, sopprimendo alcune cattedre del Regolamento attuale, e rimpiazzandole con quelle che sono reclamate dal progresso della scienza; e precisamente colle principali sopra indicate, che costituiscono il nucleo dell' insegnamento filosofico propriamente detto.

Secondo, facendo assegnamento pei corsi preparatorj sugli analoghi e delle scuole secondarie dalle quali provengono gli studenti universitarj, e della Facoltà universitaria di lettere e delle altre.

Le cattedre da sopprimersi dovrebbero essere, come è pur detto sopra, quella della Filosofia della Storia, e quella della Morale, convertendo quella della Filosofia teoretica in una cattedra di Filosofia tradizionale, comprendendo la Metafisica, la Logica e l' Etica.

E, invece delle soppresse, si dovrebbero creare le due cattedre della Psicologia sperimentale e della Sociologia, a meno che questa si preferisse di installarla nella Facoltà di Legge invece della Filosofia del Diritto.

E allora si potrebbe ritenere, che, quanto alla Matematica, alla Fisica, e alla Biologia, valga per lo studente il suo iniziamento in questi studj avuto nel Liceo, e il sussidio ottenibile da esso colla frequentazione delle lezioni in quelle materie nella Facoltà di Scienze; e, quanto alla Linguistica, alla Mitologia comparata, alla Storia della Letteratura e dell'Arte e alla Storia Universale, il sussidio delle lezioni date attualmente su di esse nella Facoltà di Lettere.

II.

L' INSEGNAMENTO SECONDARIO CLASSICO (1)

1.

L' insegnamento secondario classico, per corrispondere al suo scopo, deve dare successivamente questi tre risultati:

Primo. Un forte ADDESTRAMENTO preparatorio nelle discipline atte a formare la coltura umana e civile più elevata; e ciò al principio dell' insegnamento stesso, e per mezzo di esposizioni semplici ed intuitive, e di lunghi esercizj pratici.

Secondo. La EDUCAZIONE propriamente detta, ossia lo sviluppo migliore delle abitudini intellettivo-affettive;

(1) Fu pubblicato nei numeri 13-18 del Vol. I. (dell' anno 1882) del periodico di Roma, *Il nuovo educatore,* col titolo: *Proposta di un nuovo Piano per l' Insegnamento secondario classico,* e colla Avvertenza che segue: « La presente è stata scritta parecchi anni fa per rispondere ad una richiesta fatta dal Ministero della Istruzione pubblica alle Presidenze dei Ginnasj del Regno. E non sono poi mai riuscito a sapere, nemmeno se al detto Ministero sia stata almeno letta. La pubblico ora, con qualche aggiunta, malgrado riconosca che in essa, anzichè l' applicabilità pratica nelle condizioni nostre reali, è tratteggiato un mio *ideale* dell' insegnamento, che vi è considerato. È questo proprio (lo confesso) un mio vizio, del quale non mi emenderò mai, di compiacermi delle idealità, e di ricrearmi per esse nello sconforto penoso, che mi ispira la vista delle tristi realtà ». Nella presente ristampa ho creduto bene di tralasciare alcuni dettagli e alcune tabelle della prima pubblicazione, che chi volesse può in questa trovare.

e ciò massimamente dopo la detta ginnastica, e per mezzi di una istituzione ulteriore nelle stesse discipline (già apprese solo in modo intuitivo e pratico) essenzialmente etica, estetica, logica.

Terzo. La ERUDIZIONE scientifica generica, cioè la cognizione, almeno iniziale, dei rami maestri dello scibile attuale; e ciò soprattutto, fatta già abbastanza matura la mente, e soggiungendo alla precedente istruzione, per ciascuna delle discipline sopraddette, come loro completamento, le nozioni fondamentali di quelle altre dottrine, che loro più naturalmente si connettono, come a dire, l'ordito fondamentale del pensiero delle persone più colte.

2.

Siccome è dallo scopo stesso della istituzione delle scuole secondarie classiche che ne ha da essere determinato l'ordinamento, così, prima di discorrere di questo, è necessario togliere ogni dubbio circa il principio posto, che cioè vi si debbano avere di mira i suddetti tre risultati.

Nelle scuole secondarie classiche deve entrare la parte destinata a diventare la più colta ed eletta dei cittadini. E prepararvisi alla vita; sia immediatamente, sia passando poi anche per le scuole superiori. Da ciò la necessità, che vi si attinga, non solo una coltura scientifica conveniente, ma anche insieme, anzi soprattutto, una forte e distinta *educazione morale*.

Se la educazione morale ha in genere per l'uomo una importanza particolare, una importanza superiore a quella delle abilità semplicemente scientifiche e tecniche, e quindi

è d' uopo, che la ricevano i cittadini di tutti gli ordini e di tutte le condizioni, dovranno riceverla soprattutto quelli che sono destinati a costituirne la parte migliore e ad influire maggiormente sulle sorti della società.

Anzi è precisamente dalla educazione loro che deve dipendere quella degli altri; sia per l' esempio delle azioni; sia pel governo delle istituzioni, onde si mantiene la vita sociale; sia per l' attivazione di tutto ciò che giova a perfezionarla.

E con tutto ciò questa stessa parte migliore, per l' indole e per la condizione sociale della attuale nostra civiltà e del nostro paese, non riceve oggi e non può ricevere, al di fuori della scuola, se non una educazione, e affatto imperfetta, e in grandissima parte viziosa. Sicchè, se si vuole quella retta e conveniente (e non può assolutamente non volersi) non resta se non che si ricorra alla scuola per ottenerla, e quindi si renda tale la scuola da servire allo scopo.

E come, per la ragione detta, la scuola è ormai la sola istituzione a cui far capo per questo supremo bisogno della educazione, la scuola medesima poi è per fortuna molto acconcia all' uopo. E ciò senza cambiarne la natura, e farle perdere il carattere, che ha attualmente di luogo destinato all' apprendimento delle cognizioni più utili. Il che creerebbe, se fosse richiesto, una difficoltà non indifferente: anzi forse insormontabile.

La scuola, come dico, è molto adatta a servire come stromento potente di educazione, e di una educazione forte ed elevata.

Essa crea l' abitudine del lavoro costante e metodico, dell' ordine e della disciplina. Di una disciplina, non im-

posta colla violenza, ma insinuata dal rispetto e dall'amore. Dal rispetto del sapere del maestro, dall'amore ispirato dai modi paterni, dai pregi ideali della sua persona, onde all'alunno deve apparire, come una autorità, non terribile ed odiosa, ma santa ed amabile.

Inoltre la convivenza dei discepoli vi promuove le più nobili emulazioni, le più ingenue e durevoli amicizie, una preziosa esperienza anticipata della vita sociale.

Ma questo è ancora il meno. Il più senza confronto è ciò che può nascere nell'animo degli alunni dall'insegnamento per se stesso.

Se in genere l'uomo agisce secondo che conosce, e la persuasione intellettiva è precipua disposizione ad operare, l'erudizione della mente è poi molto efficace sugli animi, anzi di irresistibile virtù, se concorrono in essa i seguenti quattro elementi:

Primo. L'abitudine del rigore logico, che si converte facilmente nella forza di dominare l'istinto cieco coll'ordine razionale del volere.

Secondo. La cognizione vera dell'indole e delle leggi della natura, del pensiero, della società, onde l'orientazione giusta della attività comune e individuale.

Terzo. La attrattiva estetica e il fascino delle produzioni letterarie, che ingentilisce e crea la vaghezza della idealità, che è il distintivo più nobile e caratteristico dell'umana operosità.

Quarto. Infine, l'esempio delle virtù degli uomini grandi, che ingenera il desiderio e la tendenza della imitazione.

Ma da tutto questo apparisce poi nello stesso tempo,

che non ogni genere di scuola può produrre gli effetti suddetti in egual modo.

Nelle scuole primarie il bambino non è ancora capace di riflettere e di ragionare, di afferrare bene le idealità scientifiche, estetiche, morali, e di sentirne con coscienza abbastanza viva il valore. E l'insegnamento consiste nella presentazione intuitiva e nella esercitazione, per così dire, puramente meccanica, non già delle stesse produzioni della scienza e della letteratura, dalle forme incantevoli, col palpito e col rigoglio della vita, ma dei materiali staccati ed amorfi, onde in seguito costruirle.

E nelle scuole superiori, succedenti alle secondarie, l'uomo ha già pressochè finito di formarsi, come nel corpo, così anche nello spirito, e questo ha già ricevuto una tempera tanto salda da non prestarsi alle nuove e forti impronte. E l'influsso educativo vi è per soprappiù impedito dalla autonomia troppo inoltrata e dalle preoccupazioni già prepotenti delle materialità prossime degli affari, a cui si prepara, onde è venuta meno la ingenuità spensierata, ancora non disillusa, delle aspirazioni puramente morali. E lo studio per giunta si restringe alle specialità troppo realistiche della professione, che deve servire a procacciarsi vantaggi e pecunia.

Da ciò la conseguenza, che, per l'effetto in discorso, non si può contare propriamente, per quelli che passano per gli studj classici, se non sopra le scuole secondarie.

E così resta fuori di contestazione la importanza del secondo dei tre risultati da aversi di mira, accennati al principio, cioè quello della educazione.

Dopo ciò poche riflessioni basteranno per giustificare anche la richiesta del primo dei detti risultati, ossia dell' *addestramento* preparatorio, e del terzo, ossia della *erudizione* scientifica generica. Per la semplice ragione, tra le altre, che l' effetto educativo desiderato degli insegnamenti delle scuole secondarie classiche, senza l' addestramento preparatorio, non si potrebbe avere, e senza la erudizione scientifica complementare, non arriverebbe al grado voluto.

Le sue quattro proprietà educative dette sopra, l' insegnamento delle scienze e delle lettere non le ha, se non in quanto queste si siano, per così dire, già connaturate coll' uomo. La scienza, che educa veramente, non è quella contenuta in un libro, che si scorra una volta da un capo all' altro da chi non sia già pratico del suo contenuto. Nè in una serie di lezioni, per quanto sugose e brillanti, che si ascoltino con più o meno curiosità, da chi sia nuovo alla materia espostavi. La letteratura, che lascia gagliarde impronte nello spirito, non è la fugace e superficiale lettura ed audizione di composizioni quanto si voglia belle ed interessanti. Perchè faccia il suo effetto educativo la scienza, conviene sia diventata la stessa abitudine di vedere le cose dal punto di vista de' suoi principj e criterj, i quali devono essere convertiti in altrettanti organi maneggevolissimi della nostra intelligenza; e la letteratura, proprio la stessa tendenza ed arte (divenuta quasi istintiva) di foggiare esteticamente il pensiero, la parola, lo scritto. Senza di ciò le lettere e le scienze non hanno la virtù efficacissima ed irresistibile, che si richiede all' intendimento in discorso. Perchè il dato logico non può imporsi colla sua evidenza

allo spirito, se vi entra come cosa strana ed oscura, e quindi sforzato e vacillante, e che non soccorre ad ogni caso relativo colla prontezza dell' atto incosciente ; e il bello non può diffondervi l' ebbrezza del suo senso sublime, se vi arriva con luce tarda ed incerta, che turbi e che affatichi.

E per ciò si richiede indeclinabilmente lo studio preparatorio. E uno studio lungo, infaticabile, forte. Ecco il gran segreto.

La necessità delle esercitazioni iniziatrici si riconosce da tutti per le arti della mano. Non così per le nostre ; come se infine non fossero anche le prime, al pari delle seconde, delle arti del cervello. Ma è un errore fatale, e dal quale soprattutto dipende l' insuccesso delle nostre scuole. Perchè uno senta la potenza della poesia di Virgilio, fino alla attitudine di riprodurla da sè almeno lontanamente (e se non si arriva a ciò lo studio di Virgilio nelle scuole secondarie è tempo perduto in tutta la estensione del significato di questa espressione), è necessario che riconosca, con ricordanza affatto facile e pronta, il valore dei vocaboli e delle forme grammaticali, onde deriva il senso delle proposizioni e dei periodi. Perchè uno distingua veramente tra l' idea volgare, mettiamo del sole e degli astri, e l' astronomica, fino a distruggere in sè la fallace prospettiva del cielo proprio dell' uomo incolto, e a sostituirvi quella affatto diversa della scienza, e quindi a riceverne la orientazione retta del sentire e dell' operare, è necessario, che gli siano famigliarissime l' arte del calcolo e le nozioni della fisica.

Ciò dell' addestramento preparatorio. Ora da ultimo della erudizione complementare.

Una disciplina opportunamente scelta, per esempio, quella dell' Italiano o della Storia, posto che sia stato in essa da prima a lungo addestrato in modo preparatorio l' alunno, e poscia svolto bene e a fondo ogni capo principale sotto l' aspetto scientifico, artistico e morale, può servire da ultimo anche come preparazione ad un gruppo di altre dottrine più elevate. Come punto di partenza per abbracciarne con uno sguardo rapido i principj e i lineamenti fondamentali. Come mezzo per sentirne e valutarne l' importanza, anche avendoli solamente appena prelibati. Quando, cioè, quel gruppo sia delle dottrine che hanno una stretta attinenza colla disciplina medesima. Come sarebbero, per esempio:

coll' Italiano, a) la *grammatica astratta*, la *logica* e l' *estetica*, che completano il lato *formale* del suo insegnamento, b) un *quadro* in piccolo *della letteratura universale*, accompagnata da *letture scelte di tratti dei relativi capolavori*, che allarghino l' orizzonte letterario dell' alunno, lo guidi a riflettere a ciò che, nelle lettere italiane, vi è di convenzionale ed esclusivo, e lo ajuti a ravvivarle con motivi nuovi e più naturali, c) la *critica della letteratura storica*, che ne svela le ragioni, sia nella natura umana comune, sia nelle condizioni storico-etnografiche, e quindi conduce a formarsi la idea vera *filosofica* dei prodotti della letteratura storica:

colla Storia, a) le *origini preistoriche* e un *quadro filosofico della Storia Universale*, onde la sintesi scientifica della evoluzione della vita nella umanità, b) la *statistica* che rappresenta il risultato *materiale* della evoluzione medesima, c) la *morale*, il *diritto*, la *politica*, l' *economia*, che ne rappresentano il risultato *morale*.

Ne consegue, che un corso di studj, anche ristretto a sette materie sole, come diremo dover essere quello dell' insegnamento secondario classico, può, sulla fine, senza nessuna difficoltà, essere coronato dalle nozioni cardinali di diverse altre parti dello scibile, anzi di pressochè tutte quelle, che costituiscono il substrato della coltura attuale più eminente.

E con vantaggio inestimabile. Anzi il non farlo è causa, che gli studj secondarj riescano affatto monchi ed imperfetti.

L' effetto educativo di ciascun insegnamento maestro del corso secondario non si compie veramente, se non quando la portata dei veri da esso fatti apprendere si riveli nelle molteplici applicazioni, che trovano nelle scienze derivate ed affini.

E che? Si potrà credere di avere completato la educazione, diretta essenzialmente a preparare alla vita, se, condotto l' alunno fino al punto di toccare i problemi più interessanti per l' uomo e pel suo morale, come quelli dell' origine del linguaggio, della morale, del diritto, della natura delle cose e del pensiero, preparatolo e disposto opportunissimamente ad abbordarli, nel più bello lo si abbandoni senza averglieli neanche fatti prelibare?

Le applicazioni in discorso non hanno più, di gran

lunga, la medesima utilità, se fatte fuori del tempo nel quale, e si possono tutte eseguire di conserva (il che ne accresce l'evidenza e il prestigio), e l'animo, già maturo per tale studio più elevato e sintetico, non è però ancora uscito dallo stadio più acconcio a ricevere le impressioni ingenue del vero, del bello, del buono, cioè dallo stadio degli studj secondarj.

E, facendole, si otterrà pure, che in quella parte eletta dei cittadini, che vi è stata istituita, si trovi una coscienza abbastanza intera della coltura del tempo. La quale per tal modo, moltiplicati i fochi di concentramento, potrà essere più ampiamente e più efficacemente diffusa nelle altre classi della società. E gli studj superiori speciali, invece di farsi in seguito isolatamente coi ricordi pregiudiziali, colle vedute ristrette, colle illusioni del passato dello studioso, privo della coltura generale da noi intesa, si gioveranno della luce, che possono ricevere da tutti gli altri, e progrediranno con uno slancio nuovo e potente. E i nuovi trovati e i nuovi libri, messi nel paese alla luce del pubblico, non vi resteranno, come ora vergognosamente avviene, privilegio e monopolio di poche persone, ignoti e non apprezzati nella immensa maggioranza della gente solo apparentemente colta, ma si troveranno delle larghe vie di diffusione, e quindi di incoraggiamento e di efficacia per la educazione morale e pel benessere materiale. E, in fine, l'opera della osservazione e della raccolta minuta dei fatti, onde oramai solamente si nutre e cresce e si dirige la scienza, potrà essere fatta in iscala assai più grande e più proporzionata al bisogno, perchè, se solo ai pochissimi più distinti cultori delle scienze speciali è dato di dedurre le leggi coordi-

natrici (1), ciò non è loro possibile senza averne a disposizione una larga raccolta, e, a farla, basta anche una notizia solo elementare e generica delle dottrine, colle quali hanno relazione.

3.

Dovendo l'insegnamento secondario classico dare i tre risultati graduali dell'*addestramento* preparatorio, della *educazione* propriamente detta, e della *erudizione* scientifica generica, ne consegue la necessità che esso si svolga in tre stadj distinti e successivi. Cioè, nei seguenti:

Primo. Di istruzione preparatoria, o del **Ginnasio.**

Secondo. Di istituzione più propriamente educativa, o dell'**Umanità.**

Terzo. Di erudizione scientifica, o del **Liceo.**

I nomi, onde qui si contraddistinguono i detti tre stadj, rivelano già da sè, che la nostra proposta, in apparenza rivoluzionaria e radicale, non è poi infine che un richiamo a quei passati ordinamenti, che dopo la triste esperienza dei nuovi, con tanta invidia e desiderio, ora si ricordano: i quali fecero allora prova eccellente appunto perchè basati sopra il concetto più giusto, da noi delineato, della scuola secondaria classica, e che, per corrispondere alle esigenze del presente, non hanno bisogno se non che gli studj vi si dispongano secondo l'indole mutata e i dati e l'estensione della coltura attuale.

---

(1) Vedi su questo argomento il lavoro *Lo studio della Storia della Filosofia* § IV, nr 27 e 28, nel Vol. II di queste *Op. fil.*

È poi facile dalle cose dette arguire, e si chiarirà poi meglio da quanto si dirà in seguito, che pel primo stadio si esige più tempo che pel secondo; e pel secondo, più che pel terzo. E siccome pel primo occorrerebbero quattro anni, e due basterebbero pel terzo, così tre ne dovrebbero essere assegnati al secondo. In modo che tutto il corso importerebbe nove anni di studio, così distinti: quattro nelle scuole del Ginnasio, tre in quelle dell' Umanità, due in quelle del Liceo.

Per tal modo l' ordinamento qui proposto, quanto al numero degli anni dell' insegnamento, corrisponderebbe all' antico ora accennato pei corsi del Ginnasio e del Liceo. Lo supererebbe però quanto al corso dell' Umanità; ma solo di un anno.

E ciò è ben naturale, se si considera, che in passato la educazione si intendeva diversamente da oggi, e quindi aveva le sue risorse più fuori, cioè, nella chiesa e nella famiglia, che dentro la scuola; sicchè l'*Umanità*, da cui si appellava uno degli stadj dell' insegnamento, era presa in un senso molto più ristretto, che non lo prendiamo noi, cioè, di una semplice pattina letteraria; onde gli insegnamenti dovevano essere assai più limitati nel numero e nella estensione; ciò essendo poi anche in corrispondenza coi tempi e meno liberali e meno progrediti.

Ciascuno poi dei tre stadj suddetti, spettandogli un compito proprio, e quindi un metodo ed un carattere speciale, dovrebbe avere i suoi professori a sè, e diremo poi quali.

E siccome i medesimi tre stadj sarebbero nello stesso tempo, e distinti, e coordinati l' uno all' altro, così si po-

trebbero divisare tre ordini di istituti per l'istruzione secondaria classica. Un primo, composto di tutti tre gli stadj; un secondo della Umanità e del Ginnasio: un terzo del solo Ginnasio. Tre ordini proporzionati a tre gradi di carriere pubbliche.

Come se si dicesse, che quello del solo primo corso, o Ginnasio, abilitasse all'insegnamento elementare e agli impieghi d'ordine in genere; quello del Ginnasio coll'Umanità, agli impieghi di concetto di una categoria inferiore; e quello di tutti tre i corsi disponesse direttamente o indirettamente agli altri superiori e alle professioni. Il che poi renderebbe possibile di avere un numero grande di istituti col solo Ginnasio; un numero discreto col Ginnasio e coll'Umanità; e un numero più ristretto col Ginnasio, l'Umanità e il Liceo.

E anche in tutte queste cose si avrebbe l'appoggio dell'esempio e della buona prova dello stesso antico sistema.

Qui però è necessario togliere un equivoco, che facilmente potrebbe nascere dalle cose ora dette. Cioè, che secondo il sistema proposto fosse indifferente, che i corsi esistessero riuniti o staccati l'uno dall'altro. Il che non è vero. Io affermo, che il corso inferiore potrebbe stare da sè, che i due primi potrebbero stare senza il terzo; ma affermo nello stesso tempo, che i corsi inferiori stessi darebbero tanto minori frutti, quanto meno fossero completati dai superiori. E i superiori poi non riuscirebbero staccati affatto dagli inferiori. Motivo per cui, se ho ammesso la possibilità di tenere un corso inferiore senza quello che lo segue, non ho però ammesso quella dei corsi superiori senza i precedenti.

E quale la ragione di ciò? Eccola.

Nell' ordinamento vecchio (1) i corsi di Ginnasio e di Umanità erano distinti sì, ma riuniti; e questo andava bene. Il Liceo invece faceva un tutto da sè, e staccato interamente dal resto; e questo era mal fatto. Nell' ordinamento da ultimo introdotto dall' Austria nel Lombardo-veneto, e in altri di altri paesi, l' istituto è, o al tutto o quasi, una serie di classi senza distinzione di gruppi speciali. Il che è un difetto e molto grave. I buoni frutti che tuttavia danno alcuni dei detti istituti provano la bontà degli insegnanti e dei loro metodi, ma non che, con una organizzazione retta in più gruppi di classi, non si potesse renderli ancora più eccellenti. Da noi adesso la riunione di fatto dei due corsi, pur sempre distinti, del Liceo col Ginnasio rimedia in ciò allo sconcio dell' antico sistema, ed offre una condizione, sotto questo punto di vista, preferibile a quella degli istituti formanti un solo corso di tutti gli anni pei quali si svolge.

Per le cose dette sopra, ciascuno dei tre stadj, in cui dicemmo doversi dividere l' insegnamento secondario, ha un suo intento speciale caratteristico; il che importa che gli insegnamenti formino in ciascheduno un tutto compiuto, ma con viste e metodi appropriati, e quindi essenzialmente diversi, e vi siano dati da appositi insegnanti. Sul quale argomento importantissimo torneremo di nuovo in seguito.

Importa insomma, non una semplice distinzione nominale, ma una distinzione nella cosa. Ed ecco perchè af-

(1) Si allude all' ordinamento vigente nella Lombardia prima della sua annessione al Regno d' Italia.

fermammo essere vizioso il sistema senza tale organismo; ed essere possibile un istituto col solo primo corso, e coi due primi senza il terzo.

Ma nello stesso tempo l'intento finale di tutti e tre i corsi è così essenzialmente uno solo, che ne deve risultare un istituto, di tre membri sì, ma così effettivamente collegati fra loro da rimanere veramente uno. Ed ecco perchè dicemmo viziosa l'antica separazione del Liceo dai corsi precedenti, e dicemmo, che i corsi inferiori darebbero i loro frutti in ragione dell'essere o meno uniti ai superiori. Uniti insieme i tre corsi sotto la direzione di un preside attivo e capace, il quale disponga e vegli affinchè in ciascuno l'attività varia dei professori collimi nel complesso allo scopo dell'istituto; e i professori interessati, pel decoro comune e per la responsabilità individuale, a influire l'uno sull'altro, e quelli dei corsi superiori su quelli inferiori, valendosi soprattutto della parte da prendere nelle commissioni per gli esami e nelle conferenze del corpo insegnante, nelle quali si tratti dei singoli programmi d'insegnamento e della coordinazione loro, e potendo i più provetti e periti delle classi più alte indirizzare quelli delle più basse coll'esempio e col consiglio, e muovere i più operosi e fortunati nell'insegnamento l'emulazione degli altri, e formarsi in un corpo di tale dimensione ed organismo delle tradizioni buone, salde e atte a mantenervi senza le tante nocive oscillazioni, lo spirito una volta introdottovi, chi non vede essere la cosa affatto diversa, che avendo dei piccoli corpi staccati, che non ingranano l'uno coll'altro, che non si aiutano reciprocamente, ma si osteggiano, sicchè vivono tisici e impotenti?

4.

Nelle scuole secondarie classiche l'insegnamento, come dicemmo fin qui, deve essere delle *discipline atte a formare la coltura umana più elevata.* Resta a vedere quali siano queste.

Costituiscono due gruppi distinti: il gruppo *letterario* ed il gruppo *scientifico.*

Il gruppo letterario abbraccia le quattro seguenti:

1.° Italiano,

2.° Latino,

3.° Greco,

4.° Geografia e Storia.

Il gruppo scientifico queste altre tre:

1.° Matematica,

2.° Fisica,

3.° Storia naturale.

Come si vede sono le stesse che si coltivano anche attualmente nei nostri Ginnasj e Licei; con due sole differenze. La prima, riguardante la Filosofia, la seconda l'estensione da darsi agli insegnamenti del Greco, della Fisica, della Storia naturale, dell'Algebra e della Geometria.

Nel novero addotto manca la Filosofia, che pure è fra le materie attualmente insegnate. Sarebbe dunque questo studio da abolirsi? No. Ma si intende che debba cessare l'insegnamento della Filosofia come è oggi ancora intesa generalmente qui da noi. Perchè così non ha più ragione di essere annoverata fra le scienze propriamente dette, e verso la Filosofia scientifica o positiva ha la stessa impor-

tanza che l' Astrologia verso l' Astronomia. Si intende invece che si promuova e si allarghi lo studio della detta Filosofia positiva.

Se non che, intesa in questo senso, non può più essere indicata con un solo nome generico, che confonderebbe insieme delle cose disparate e diverse: come accadeva una volta colla espressione *Fisica*, quando non era ancora divenuta scientifica; che si riferiva, come ad una sola, a delle materie ora tra loro affatto separate.

Invece dunque di una dottrina sola filosofica, avendosene oggi parecchie (1), che differiscono tra loro per la materia, pel metodo, pei principj e soprattutto per le relazioni speciali con scienze diverse, si proporrebbe, che ognuna di tali dottrine distinte si soggiungesse, nell' ultimo corso, separatamente, a quella delle sette discipline dette sopra, colla quale si lega scientificamente. Così, ad esempio, la *Psicologia*, che non è altro che la Storia naturale del pensiero, all' insegnamento della Storia naturale; e la *Cosmologia*, ossia la teoria filosofica della natura, alla Fisica; e le *Scienze morali*, alla Storia, e la *Linguistica*, al Latino e Greco; e infine la *Logica* e l' *Estetica*, all' Italiano.

Quanto poi agl' insegnamenti del Greco, della Fisica e della Storia naturale, dell'Algebra e della Geometria, qui si proporrebbe di cominciarli, quantunque in misura molto ristretta, fino dalla prima classe del Ginnasio.

Ciò che consiglia questa maggiore estensione pei detti insegnamenti è la ragione del necessario *addestramento*

---

(1) Vedi su ciò il lavoro col titolo *Il compito della Filosofia e la sua perennità* nel Vol. IV di queste *Op. fil.*

preparatorio, da effettuarsi più completamente che è possibile nello stesso corso ginnasiale per tutte le materie della scuola. Non osta il motivo della difficoltà propria di alcune di esse, sia per la stranezza loro (rispettivamente al mondo mentale del giovanetto), sia per la natura troppo astratta. Contro la stranezza, per esempio del Greco, basta osservare svanire affatto la difficoltà, se l' insegnamento si limiti a pochissime cose, da proporsi adagio adagio, e da ripetersi molto e molto, in modo che non resti ingombrata ed oppressa la mente, ma solo la si guidi a famigliarizzarsi senza accorgersene, e perfettamente, con ciò che prima appariva come strano. Contro l' astrattezza obiettata, per esempio dell' Algebra e della Geometria, che si proporrebbe si insegnassero insieme all' Aritmetica fino dalla prima classe ginnasiale, basti osservare trattarsi nel Ginnasio di un insegnamento puramente intuitivo e, per così dire, materiale (il che tanto più deve ritenersi per la Fisica e la Storia naturale); che il suo intento è di famigliarizzarsi soltanto praticamente delle cose e delle operazioni relative, affinchè poi a suo tempo più facilmente e naturalmente possano essere intese nel loro spirito, precisamente come avviene nell' apprendimento del linguaggio, che sarebbe stoltezza restringerlo da principio, pel motivo che i bambini non hanno ancora le idee astratte, ai soli vocaboli delle cose concrete.

Insegnando ai bambini a parlare, si insegna tutto; anche l' astratto. E questo astratto il bambino l' impara prima, senza intenderlo. Che se non avesse fatto così, assai più tardi, e forse anche non mai così bene, avrebbe potuto arrivare alla stessa cognizione astratta. Ciò che si deve evi-

tare nel corso ginnasiale, non è già l'insegnamento delle cose in sè astratte, ma l'insegnamento delle medesime, anzi pure delle non astratte, cosidetto *ragionato* (piuttosto, che intuitivo e pratico), come ora si vuol fare, il che è un errore, anzi una aberrazione pedagogica delle più madornali (1).

Due sole parole di questo errore. Non più ; perchè una dimostrazione a fondo (che sarebbe poi nientemeno che la stessa parte generale e filosofica della Pedagogia) richiederebbe un libro.

L'uomo nasce fornito già di tutti i suoi organi più o meno sviluppati, e di tutte le disposizioni fisiologiche ed istintive occorrenti al funzionamento di essi. E con ciò la sua vita materiale e morale si mantiene e si sviluppa.

Si mantiene e si sviluppa questa sua vita per organi e per disposizioni, che egli non ha creato, ma si trova di avere a sua insaputa ; e per un funzionamento degli organi medesimi, che egli non ha divisato, e del quale anzi non conosce la ragione, anzi magari non ha neanche coscienza distinta.

Tale mancanza poi del concorso dell'opera e della coscienza dell'individuo vivente nella produzione degli or-

(1) In ciò affermo una ragione di metodo, che attualmente si combatte in nome del Positivismo, ed appoggiandosi ai Positivisti più in voga. È un preteso Positivismo esiziale in opposizione alle leggi vere della Formazione naturale del pensiero, come è pur dimostrato nel mio libro, *La scienza della Educazione*, che ricordai sopra nell'Avvertenza premessa a questi Articoli pedagogici.

gani della vita e delle attitudini loro non nuoce punto alla esistenza e alla pienezza della vitalità. Anzi il concorrere consapevole e ragionato dell' individuo stesso, nonchè richiedersi anteriormente, è possibile soltanto (e anche limitatamente e solo in qualche parte) in seguito, e come effetto delle predisposizioni prima ricevute, e funzionanti da sè e senza che se ne intendesse la ragione.

E non si dice con questo che il funzionamento degli organi della vita non sia razionale. Razionalissimo ; ma all' insaputa della persona viva, che, valendosene, capisce così assai bene che servono ottimamente, ma non ne sa punto il perchè. Quanti ragionamenti ha costato la macchina da cucire al suo inventore, che la cucitrice ignora affatto! E la cucitrice riesce con essa perfettamente a cucire, mentre un teorico, che ne conosce la storia ragionata, può non saperla adoperare con pari abilità. Lo stesso succede per riguardo ad ogni trovato, fosse anche *puramente logico*, come quello del linguaggio. Accade d' ordinario che il grammatico e il linguista siano cattivi scrittori. Ed è poi fuori di dubbio che i più grandi poeti ed oratori non furono tali per la cognizione scientifica del fatto del linguaggio, che seppero adoperare in modo maraviglioso.

L' uso retto di un apparato naturale e artificiale, meccanico o logico, è dunque indipendente affatto dalla cognizione della sua teoria scientifica, e basta ad averlo la mossa cieca dell' istinto e dell' abitudine puramente pratica. Anzi (incredibile a dirsi) sta precisamente in questa indipendenza dell' uso dalla cognizione scientifica la ragione del progresso umano, poichè di questo qui in ispecial modo ci occupiamo.

In primo luogo, per istare coi due esempj addotti, non vi potrebbero essere quelli che dispongono di tutto il loro tempo negli studj scientifici della meccanica, e quindi perfezionano le macchine da cucire, se prima il lavoro puramente pratico delle cucitrici non concorresse a produrre la ricchezza, onde gli studiosi hanno il mezzo, dispensandosi dallo stesso lavoro meccanico, di rimanere liberi di attendere alla scienza. E il linguista non potrebbe accudire alle sue indagini ed averne a disposizione il materiale, se prima il fatto spontaneo del linguaggio non avesse determinato l' esistenza attuale della società, nella quale sorge il linguaggio ; se questi, avendolo prima inconsciamente appreso, non si trovasse con ciò fornito precedentemente delle abitudini logiche, che il linguaggio stesso inconsciamente appreso fornisce all' uomo prima e senza che egli ne sappia il perchè ; se prima la produzione spontanea delle letterature non avesse messo nelle sue mani le voci, le forme, i componimenti sui quali versa il suo studio.

In secondo luogo, un uomo dispone solo di una certa quantità di forza. E questa quantità limitata di forza può tuttavia bastare all' uopo del progresso, quando però il prodotto di un uomo possa *aggiungersi* ai prodotti degli uomini precedenti. Se ogni uomo dovesse impiegare da capo la forza della sua intelligenza a rifare i prodotti dei precedenti, non si arriverebbe mai più in là di quanto questi poterono produrre.

Nel che non abbiamo se non l' applicazione all' uomo di una legge matematicamente necessaria di tutta quanta la natura.

Le disposizioni anatomico-fisiologico-intuitive, che si

trova possedere un uomo nascendo, sono il portato di un lavoro precedente della natura, arrivata, a grado a grado, dal più semplice ed imperfetto degli organismi al più complicato e perfetto, cioè a quello dell' uomo. Il detto lavoro le costò milioni e milioni di anni, e fu secondato da una infinità di circostanze ajutatrici. Ma ora, avendo la natura medesima già imparato la sua arte più avanzata, a costruire i singoli individui umani impiega nove soli mesi. Perchè, se per ciascuno, come insegna la embriologia, deve pure rifare le preparazioni creatrici di prima, da organismo più imperfetto a organismo più perfetto, lo fa però con *lavoro abbreviato.*

Il LAVORO ABBREVIATO: ecco la legge indicata sopra. Quella legge che dicemmo universale nella natura, e che quindi si impone anche alla formazione volontaria, e alla educazione umana; sicchè è *la legge fondamentale della pedagogia positiva.*

Prendiamo il fatto di una macchina; di quella a vapore, per esempio, onde si trascinano i carri sulle vie ferrate. Quanto tempo non ha messo l' uomo per arrivare fino al suo concepimento, e quanti esperimenti non ha dovuto fare per venire alla sua forma ultima, e al perfezionamento attuale di tutte le sue parti! Ma ora il fabbricatore si mette a costruirla addirittura secondo la detta sua forma ultima, e con tutti gli attuali perfezionamenti. Proprio come la natura nel seno della madre avvia l' embrione direttamente alla forma definitiva e ai perfezionamenti raggiunti della

specie umana. La natura qui, avendo già inventato il disegno della sua opera nei tentativi lentissimi e lunghissimi delle età passate, corre speditamente al suo scopo, e in nove mesi compendia il lavoro di miriadi di secoli. E così il fabbricatore della macchina a vapore. Guai se occorresse per ciascheduna rifare la via percorsa dall' umanità per arrivarvi! A chi deve apprendere a costruire la macchina non occorre quindi di far percorrere tutta la serie logica dei pensieri e dei tentativi, ai quali è dovuta la sua invenzione. Basta insegnargli addirittura a prepararne i pezzi come precedentemente si finì a divisarli. E anche solo praticamente. Anzi i costruttori più abili sono precisamente quelli che incominciarono da bambini ad addomesticarsi solo meccanicamente coi lavori manuali relativi alla costruzione in discorso. Nè si nega che questi non possano diventare conoscitori teorici delle ragioni scientifiche e storiche dell' arte loro, e anche atti a farsi inventori di nuovi perfezionamenti di essa. Tutt' altro. Che anzi solo essi possono divenirlo in grado distinto; ma ciò prova precisamente la nostra tesi. Diventano conoscitori teorici *indovinando a poco a poco o anche imparando in seguito* la ragione di ciò che sanno fare: e indovinandolo e imparandolo perfettamente, perchè *appieno pratici* della materialità alla quale *sopravviene la luce* della spiegazione scientifica. Diventano inventori, perchè, impratichiti per preparazione e avviamento altrui, e per abitudine inconsapevole di un'arte, la cui invenzione non costò la fatica del loro pensiero, questo è tutto a loro disposizione pei progressi ulteriori dell'arte stessa.

Lo stesso nella educazione logica e morale dell' uomo.

La educazione è il lavoro abbreviato della formazione psicologica (1), che si compie nella matrice sociale, analogo a quello della formazione fisiologica, che si verifica nell' utero materno. Accolto nella società, già fornito delle disposizioni, degli istinti, dei sensi, nuovo venuto, *apprende il mondo come lo trova al nascere suo;* e senza saper nulla della storia dell' umanità, che contiene le ragioni dello stato sociale presente, e delle ragioni assolute delle cose, che gli si spiegano innanzi. Lo apprende com' è; e si fa così addirittura, e incoscientemente, una persona civile del secolo ventesimo. Migliaja e migliaja di anni costò all' opera e all' ingegno della umanità il prodotto maraviglioso della persona civile del secolo ventesimo; e tuttavia la società attuale in qualche anno appena riesce a formarlo, con un lavoro abbreviato, in ogni infante accolto nel suo seno, fecondo del portento della creazione morale, come il seno materno è fecondo del portento della creazione materiale.

Apprende così il nuovo nato addirittura e passivamente, e senza saperne nessun perchè, il mondo come si trova attualmente. E tutte le sue parti. Come, ad esempio, quella maravigliosissima e principalissima del linguaggio. Apprende in brevissimo tempo il linguaggio, che fu opera di secoli lunghissimi. Il linguaggio, come lo trova, senza sapere il perchè della sua costituzione. Questo perchè forse potrà in seguito riuscire tanto o quanto a indovinarlo, quando, appresolo inconsciamente, sarà giunto dopo per esso a

---

(1) Su ciò vedi quanto è detto sull' argomento nel mio lavoro sulla *Percezione*, inserito nel Vol IV di queste *Op. fil.*

poco a poco a diventare un essere logico, una mente ragionatrice, un pensatore scienziato.

In questo modo il linguaggio; nel modo medesimo la scienza. Perchè non si possono insegnare, a modo d'esempio, gli elementi dell'Algebra ai fanciulli del primo corso ginnasiale? Forse perchè questi non sono ancora in grado di intenderne le troppo astratte e complicate ragioni? Ma allora molto meno si dovrebbe insegnare il linguaggio ai bambini, poichè le ragioni del linguaggio sono assai più complicate ed alte che non quelle dell'Algebra; e un bambino è assai più impotente alla speculazione, che non un fanciullo. E si sbaglia del pari se si ritiene che, se il fanciullo apprenderà gli elementi dell'Algebra dalla prima ginnasiale, l'Algebra stessa sia per divenire in lui irrimediabilmente un'abitudine antiscientifica. Come il linguaggio imparato a posteriori, anzichè a priori, non impedisce la formazione logica della psiche, ma la favorisce, e ne è anzi la condizione *sine qua non*, così sarà dell'Algebra cominciata ad impararsi, dirò così, meccanicamente da prima dal fanciullo a nove anni.

All'età delle riflessioni astratte, delle intuizioni sottili, delle deduzioni complicate, per la matematica egli avrà l'immenso vantaggio dell'abitudine facile delle operazioni algebriche, e della spontaneità del calcolo, che non impegnerà la sua attenzione e la lascierà libera in tutto e per tutto di rivolgersi alle ragioni stesse della pratica, che già possiede, come un'arte naturale della sua mente. Per quale ragione si crede, che l'insegnamento dell'Algebra faccia così mala prova nei nostri Licei, come sono ora organizzati? Per questo, che si vuole, che l'alunno faccia due

cose nello stesso tempo; impari, cioè, insieme e la pratica e la ragione del calcolo; cioè, l'assurdità che una forza abbia l'effetto di due. Una assurdità simile a quella di chi volesse, che il bambino non imparasse la materialità del leggere prima di essere in grado di rilevare il senso delle parole da leggersi. Non riflettendo, che, la sua attenzione, esso non potrà tenerla tutta per seguire il senso della lettura se non dopo che, essendo questa diventata spontaneità (che si attua da sè senza lo sforzo impellente della attenzione), può eseguirsi senza impegnarla. *Un' attitudine mentale si contrae coll' esercizio relativo indipendentemente dalle ragioni e applicabilità sue, e, contratta che sia, trova le sue applicabilità anche scientifiche*, come la conoscenza di lingue straniere, apprese, mettiamo, da prima pel mero scopo del commercio, è un tesoro già acquistato anche per chi in seguito si sente di diventare un linguista, riflettendo alla cognizione acquistata indipendentemente affatto dalla linguistica e senza neanche sognarsene.

Nè si dica, che la scuola condotta secondo le idee suesposte fallirebbe al suo scopo diretto ed essenziale, allo scopo, cioè, della ginnastica logica; o, che è lo stesso, di rendere l'alunno atto a ragionare, e a rendersi conto delle sue convinzioni. Una macchina, fatela a dovere, e funzionerà. Ad un bambino insegnate come si deve camminare, e camminerà, anche senza sapere l'anatomia e la fisiologia della locomozione animale ed umana; che anzi non potrà imparare se non dopo che avrà imparato a camminare senza saperle. Ad un fanciullo nella scuola insegnate nel modo abbreviativo dovuto gli elementi del sapere sociale ed egli ragionerà. Anche senza prima conoscere le ragioni

psicologiche del ragionamento, e le speciali scientifiche delle singole discipline, che anzi non sono ancora oggi arrivati a scoprire i filosofi e gli scienziati per ognuna di esse. E guai pel ragionamento in genere e per quello delle singole scienze in ispecie, se, per incominciarlo, si avesse dovuto aspettare, che se ne fosse prima scoperta la ragione. Se ciò fosse, non c'è dubbio, che l'uomo mai non sarebbe giunto a fare neanche il primo suo ragionamento.

E non si dica nemmeno, che così si venga ad approvare quel metodo bestiale di insegnamento, pel quale si atrofizzano le facoltà logiche, si rende la mente una semplice macchinetta mnemonica, si elide la spontaneità indagatrice sotto il peso dell'autorità magistrale, si fa dell'uomo, non un libero creatore della scienza, ma lo schiavo di una credenza.

Troppo ingenuo chi ritenesse questa la conseguenza necessaria del nostro principio. Quando si insegna a camminare, si deve sì prescindere dalle teorie anatomiche e fisiologiche della locomozione, ma si deve insegnare a camminare. E si potrà esser sicuri, che il bambino, così insegnato, camminerà, malgrado che non sappia la detta anatomia e fisiologia. E così pure quando si insegna a scuola.

Insegnando a scuola, si deve precisamente insegnare a ragionare. E, così facendo, non c'è dubbio, che il fanciullo non finisca coll'imparare a ragionare. Ma ciò non importa menomamente, che egli non possa apprender nulla, di cui non sappia prima tutte le ragioni. *Basta, che si costituisca nella sua mente l'apparato logico, e che lo si eserciti ad adoperarlo, che egli diventerà una spontaneità logica senza bisogno di altro.* Come basta che una donna sia fornita di

una macchina da cucire e sia guidata ad adoperarla, che diventerà una cucitrice, anche senza saper nulla delle ragioni meccaniche della macchina, colla quale cucisce.

Si insegni a ragionare. Sì: e per regola suprema dell' insegnamento scolastico. Ma nel modo dovuto. Cioè, non tralasciando mai di far fare agli alunni tutti i ragionamenti, che si trovano già atti a fare, sia che si valgano semplicemente degli elementi già appresi, sia che vadano anche scoprendo da sè, colla guida del maestro, quelli che ancora non sanno. Ma ciò solo in quanto non contrasti colla legge del LAVORO ABBREVIATO. Altrimenti si verificherebbe il caso assurdo di chi intendesse che una cucitrice non possa essere tale, se prima non si è costruita da sè la stessa macchina da cucire.

Non c' è che dire. L' ufficio della società educatrice, per chi lo sa comprendere, è, come dicemmo, analogo a quello della madre figliatrice. Questa, col lavoro inconsapevole delle sue viscere, atte a rifare in nove mesi la serie delle formazioni organiche costate già prima alla natura l' opera di un tempo portentosamente lungo, compie e mette alla luce l' infante. Esso poi è accolto nel seno della società; e quivi ancora una spontaneità invincibile, dalla quale tutti sono portati e senza che s' accorgano come, riesce in qualche anno appena a formare il parlante e l' uomo civile, che è il risultato degli sforzi infiniti dell' umanità intera in tutta la sua durata precedente.

Come il buon ostetrico agevola il parto intendendo la natura, così la retta Pedagogia riesce profittevole secondando l' arte della natura stessa, quale si manifesta nel fatto generale della educazione spontanea della società, e

nel particolare dell' operajo, che insegna il suo mestiere mostrando gli stromenti ultimamente perfezionati, e lavorando con essi, in modo che l' apprendista non abbia da fare altro che *imitarlo*, e con ciò è subito un operajo anch' esso. La maraviglia sopra indicata della *abbreviazione del lavoro* nella educazione sta appunto in ciò, che l' incolto si addomestichi addirittura coi *trovati ultimi* dell' arte e della scienza umana, e sia tratto per l'*istinto della imitazione* e per SUGGESTIONE a servirsene, come vede che se ne servono i colti ; e per tal modo si costruisca a sua insaputa l' organismo della sua psiche, che poi contemplerà, maravigliato di possederla, senza essersi accorto, come si è in esso venuta a poco a poco formando, e come siano venute ad attuarvisi le relative abilità logiche e morali.

Ma, tornando all' argomento del presente paragrafo, e riassumendo le cose dette innanzi, si proporrebbe, che in ciascuna delle nove classi dell' istituto secondario si avessero contemporaneamente, fino dalle prime, sette sorta di insegnamenti: cioè, di quelli relativi ai sette titoli sopra indicati; e questi distinti nei due gruppi delle lettere e delle scienze.

La quale distinzione non dovrebbe avere un valore solo nominale, ma effettivo e pratico; tanto che gli stessi insegnanti, come diremo appresso, fossero, in ciascuno stadio, distinti in quelli della *carriera letteraria* e in quelli della *carriera scientifica*, affinchè in essi l' abitudine del pensare si impronti fortemente del tipo speciale proprio di ciascheduno.

I detti sette insegnamenti poi dovrebbero essere dati nei tre stadj con un piano e con un metodo apposito e affatto diverso l'uno dall'altro. Questo, come appare di leggeri dalle cose sopra dimostrate, è un punto essenzialissimo, se si vogliono ottenere i risultati proprj di ciascheduno.

Nello stadio primo, o del Ginnasio, l'insegnamento deve consistere in una istituzione *pratico-intuitiva;* nel secondo, o dell'Umanità, in una più larga istituzione *etico-estetico-logica*; nel terzo, o del Liceo, in uno *sguardo sintetico*, che riassuma le cose imparate e mostri, come si annodino loro i fili principali del resto delle scienze essenziali alla coltura attuale.

Opportunissimo sarebbe qui delineare il programma delle singole materie dei tre stadj, e per tutte le classi loro. E soprattutto dell'Italiano, che nelle nostre scuole ha bisogno di essere, massime nelle inferiori, riformato di pianta. Ma è cosa che richiederebbe un libro apposta, e mi rimetto quindi alle brevissime indicazioni segnate alla fine di questo scritto. Solo faccio osservare, come anche dalla semplice ispezione di quelle indicazioni apparisca una cosa molto importante a questo riguardo; cioè, come *la stessa materia si tocchi*, si può dire, *tutta, ma nel modo speciale dovuto, in ciascuno stadio; ma il superiore, tornando sopra le linee medesime, vada loro aggiungendo nuovi tratti e colori, fino a che il disegno riesca nell'ultimo stadio finito.* Il che è in corrispondenza con un secondo canone fondamentale della Pedagogia positiva (1).

---

(1) Di questo canone essenzialissimo è trattato nel libro già citato della *scienza dell'Educazione*, per es. alla pag. 142.

Proprio come, quando, per fare un quadro, se ne segna prima intero l' abbozzo, poi si torna su tutte le parti e si compiono nel loro essenziale, e da ultimo si aggiungono i tratti minuti occorrenti a rendere interamente l'effetto voluto.

E ognuno che abbia imparato *bene* una cosa, se ben riflette allo studio spesovi, si accorgerà che la sua riuscita è dovuta ad un processo analogo.

E se l' insegnamento, come è dato attualmente in generale, è sterile, e tale da renderlo uggioso e insopportabile, la ragione principale sta in ciò, che si esponga addirittura alla bella prima ciascuna parte in tutta la sua estensione, tanto l' essenziale quanto le parti secondarie, e tutti gli accessorj immaginabili; in modo che l' effetto non è la creazione progressiva dell' organismo mentale, ma la paralisi logica derivante dal caos, nel quale è affogato il pensiero.

Di ciò poi parlo con tutta la sicurezza, appoggiato massimamente alla mia lunga esperienza dell' insegnamento pubblico. Per molti anni, per esempio, mi è toccato di dovere insegnare, oltre la filosofia e tutte quasi le materie degli istituti secondarj classici, anche la lingua tedesca nell' istituto tecnico, a giovani che sapevano solo l' italiano. E con esito soddisfacente per la totalità, si può dire, degli alunni: e anche rapido. E senza che gli scolari si stancassero o si annojassero. E ciò perchè, memore del suddetto canone pedagogico, il piano gramaticale della lingua, ho avuto la cura di presentarlo da capo tre volte, sempre più completo. La prima volta tutto, brevissimamente, nell' essenziale, ma il più chiaro e intuitivo possibile: e sempre sussidiato da esercizj pratici. Non tornava la seconda volta

alle singole parti, per una prima completazione delle regole relative, se non dopo che mi era assicurato, che il primo abbozzo era divenuto *famigliare* ad ogni studente, sì che potesse servirsene senza sforzo di attenzione, e senza pericolo di confusione. E collo stesso criterio mi regolava per passare alla terza e più piena completazione. E vedeva che la minuzia delle regole aggiunte, e quella pur anco delle eccezioni non abbujava punto la mente degli studiosi, pei quali, connettendosi a capi saldi sicuri,riuscivano puri tratti di perfezionamento di un disegno, divenuto per loro intuizione distinta e pronta senza sforzo per rievocarla all' uopo. Così, quando il coloritore deve dare tre mani successive di tinte ad una tavola, se aspetta che la prima si apprenda bene alla tavola asciugandovisi sopra, non teme che la seconda riesca tutto uno sgorbio, traendo seco e scompigliando quella di sotto.

5.

Per soddisfare poi, e alle esigenze del complesso accennato di insegnamenti, e ai bisogni particolari e più forti, secondo i criterj qui stabiliti, di alcuni di essi, si proporrebbe, che la scuola si tenesse sei giorni ogni settimana, e quindi anche al giovedì: e cinque ore ogni giorno. Vale a dire trenta ore per settimana. E ciò in tutte le classi indistintamente; anche nelle prime. Distribuendo poi le ore in modo, che al gruppo letterario ne tocchino venti nel Ginnasio, e diciotto negli altri due stadj: e quindi al gruppo scientifico, dieci nel primo, e negli altri, dodici.

È ovvio che, coll' avere fissato l' insegnamento fondamentale per la istituzione nostra nei sette rami già detti, non si esclude il sussidio e il vantaggio pure rilevantissimo ritraibile da altri studj ed esercizj educativi, e che si possono aggiungere alla scuola secondaria classica, come qualche lingua viva straniera, il disegno, la musica, la ginnastica muscolare, la calligrafia, la stenografia. Ma si lascia alla opportunità dei tempi, dei luoghi, delle persone.

È certo che a questo si opporrà il numero delle ore proposto già per sette insegnamenti fissi, che si riterrà tale da non lasciare spazio per nessun altro.

Anzi quel numero si stimerà addirittura, per se stesso e senza altra considerazione accessoria, eccessivo e quindi da non ammettersi.

Ma ciò solo per un pregiudizio.

Per un pregiudizio invero presso noi radicatissimo, e che è il puro effetto del pessimo ordinamento delle nostre scuole.

Da noi si ha il costume e quindi la massima, che l' insegnante secondario non abbia in iscuola da fare altro, che indicare agli scolari il lavoro da farsi poi da loro a casa. Anche l' apprendimento delle nozioni e delle regole, che si fanno scrivere sotto dettatura in iscuola, o si fanno segnare sopra un libro stampato, ma devono essere semplicemente imparate a memoria fuori della scuola. Naturalmente con un sistema siffatto non occorre di stare molto tempo in iscuola; mentre poi si richiede, che ne avanzi assai per istudiare a casa. Ma è questa, come dissi, una massima falsa e fatale. È una delle principali cause della poca efficacia delle nostre scuole.

L'insegnante in iscuola deve lavorare e molto. Sia pagato bene: ma lavori di tutta lena, e insieme lavorino gli alunni. E questi a scuola non devono andare soltanto per ricevere il compito da fare poi da sè, e per udirvi delle ciancie più o meno piacevoli, più o meno accademiche, che servono a far passare le ore, che si deve starvi. Essi, quello che hanno da sapere, devono impararlo a scuola. E non uscirne se non imparatolo. A casa, solo qualche esercizio non lungo, come ripetizione dell'esercizio stesso della scuola. Chi abbia in mente questo principio, che è indiscutibile, che è la base fondamentale della buona Pedagogia, vedrà facilmente, che le trenta ore settimanali di scuola qui domandate, anche per le prime classi, sono tutt'altro che troppe; e che all'alunno, pure con quel numero di ore, avanza del tempo a sufficienza anche per altri studj accessorj. Oltre che poi non si deve dimenticare, che, dovendo essere la scuola, come s'è dimostrato, un mezzo di educazione, importa che il giovane vi passi il maggior numero possibile di ore.

Sarebbe ora da dire della suddivisione delle ore per le singole materie, nelle singole classi. Ma ci rimettiamo per ciò alle indicazioni segnate in fine.

Solo stimiamo opportuno di rendere ragione del numero da noi ivi assegnato nel Ginnasio alle Lingue e alla Matematica.

Siccome col Latino si apprende il magistero grammaticale generale, così, mentre è necessario che il suo insegnamento occupi un numero vistoso di ore (dieci alla settimana in ognuna delle prime due classi, otto in ognuna delle ultime due), ne consegue però, che ne bastino meno

per l' Italiano (cinque ore le prime due classi, quattro le due ultime), e si possa cominciare utilmente il Greco con due sole ore per settimana nelle prime due, per portarlo a cinque nelle ultime due.

Alla Matematica furono assegnate cinque ore per settimana, che è assai più che non si faccia attualmente. E ciò per due ragioni. Primo, perchè, pei motivi detti sopra, si dovrebbe insegnare contemporaneamente, non solo l' Aritmetica, ma anche l' Algebra e la Geometria. Secondo, perchè, se per lo sviluppo dell' elemento logico della educazione la Matematica ha una importanza si può dire essenziale, e quindi ad essa si deve dare una parte conveniente nelle ore d' insegnamento, è poi necessario, affinchè essa renda i frutti dovuti negli stadj avanzati, avere preparato l' alunno nel corso inferiore con lunghi esercizj pratico-intuitivi.

Parlando da ultimo della durata e della distribuzione dell' anno scolastico, ci parrebbe preferibile questo sistema. Scuola, dal 1° ottobre al 30 giugno, impiegando però l' ultimo mese di giugno per riassumere le lezioni dell' anno. Vacanza, il mese di luglio, troppo caldo per la frequentazione della scuola, opportuno per le famiglie, che hanno bisogno di portarsi ai bagni di mare, alle fonti medicinali, ecc., e utile agli scolari per prepararsi agli esami. Il mese di agosto, gli esami, dei quali debbono essere aboliti quelli così detti di riparazione al principio del seguente anno scolastico; dove, senza interrompere le lezioni, si possano fare solamente quei pochi esami, che furono impediti nel luglio precedente da malattia o da altro ostacolo invincibile. Il settembre, di nuovo vacanza. Così si ha una meno lunga

interruzione, che è tanto dannosa, nella scuola; e si guadagna un mese utile, quello di ottobre, per uno (quello di luglio), in cui non si fa nulla: *giovandosi poi anche di questo* collo studio a casa di preparazione agli esami.

6.

Fatta la enumerazione delle discipline proprie degli istituti secondarj classici, resta ora che indichiamo le dottrine complementari, onde, come dicemmo al principio, per ottenere il terzo risultato, a cui sono diretti, cioè quello della erudizione scientifica generica, dèvesi nell' ultimo stadio, ossia nel Liceo, coronarne l' insegnamento.

All' Italiano si dovrebbe aggiungere: *a*) Nozioni sulla letteratura universale e letture scelte relative (brani cioè tradotti in italiano), *b*) Nozioni di Grammatica astratta e Logica, *c*) di Estetica, *d*) di Critica o Filosofia della letteratura storica universale.

Al Latino e al Greco: Principj generali di Linguistica e di Grammatica comparata delle lingue indo-europee.

Alla Geografia e Storia: *a*) Uomo preistorico, *b*) Riassunto storico-statistico dello svolgimento delle società umane, *c*) Morale, Diritto, Politica, Economia, come forme della evoluzione storica generale.

E noto qui, che questo ultimo complemento scientifico dell' insegnamento della Storia dovrebbe incominciarsi nel Ginnasio colle *Regole della vita*, seguite nell' Umanità dai *Doveri degli uomini*. Questi due insegnamenti di indole

morale verrebbero ad essere nello stesso tempo la preparazione alla suddetta *Morale scientifica* del Liceo, e la parte *precettiva* (proporzionata ai primi due stadj della istituzione classica) dell' opera educativa, della quale da principio abbiamo parlato. Le Regole della vita non avrebbero ad essere che avvertenze sulla condotta nella società e sulle previdenze, che è necessario avere già fino dalla fanciullezza per prepararsi un avvenire il più decoroso possibile. I doveri degli uomini, non un trattato sistematico, ma un richiamo fatto a tempo opportuno sulla bellezza, giustizia, desiderabilità dei sentimenti e delle abitudini rette, oneste, nobili.

Alla Matematica e alla Fisica: (oltre la Chimica e la Meteorologia toccate colla Fisica nel corso della Umanità) *a*) Esercizj matematici ed applicazioni a problemi fisico-meccanici, *b*) Principj di Geografia fisica, *c*) di Geologia, *d*) di Astronomia, *e*) Teoria filosofica della Natura.

Alla Storia naturale: (oltre le nozioni più elementari di Anatomia, Fisiologia, Igiene, Antropologia, nel corso dell' Umanità) la Storia naturale del Pensiero, ossia la Psicologia positiva, seguita da un brevissimo quadro della Storia della Filosofia, dei sistemi filosofici e della Enciclopedia delle Scienze.

Ma, circa tutte le dottrine complementari suddette, si seguano impreteribilmente le seguenti massime. Prima. Solo pochi principj; e i fondamentali; e messi in chiaro perfettamente, evitando le digressioni accademiche e gli sfoggi di cognizioni fuori di luogo. Seconda. Solo le cose positive ammesse nella scienza, lasciando gli studj più inol-

trati e nuovi e non ancora abbastanza maturi per un altro genere più elevato di insegnamento.

7.

Ma un punto di capitale importanza in un ordinamento di studj è però sempre quello che riguarda gli insegnanti. Siano buoni gli insegnanti, e i risultati saranno lodevoli, anche con ordinamenti difettosi. Siano cattivi gli insegnanti, e i risultati saranno infelici, anche cogli ordinamenti più perfetti. Tanto più poi occorre fermarsi su questo argomento, che le condizioni attuali della nostra istruzione secondaria sono tutt' altro che acconcie a favorire il miglioramento dei suoi istitutori.

Massime fondamentali a questo riguardo sono:

Primo. Che l' insegnante secondario non è una specialità scientifica. Uno, distinto solo sotto questo punto di vista, è un buon Professore di Università, ma cattivo qui, dove *occorrono soprattutto degli* EDUCATORI.

Secondo. Che nell' insegnante secondario perciò si richiedono delle doti particolari, cioè, *a*) la conveniente coltura, *b*) la conveniente abilità pratica, *c*) la onestà pubblicamente riconosciuta, *d*) le maniere, la voce, l'aspetto, il taglio della persona, che lo rendano simpatico ed autorevole presso gli scolari.

Terzo. Che la sua posizione sia tale da mantenerne sempre il morale all' altezza del suo ufficio. Senza di ciò, come è evidente, è poi tutto il resto senza giovamento.

Ed è in vista di queste massime, che si propone quanto segue:

Primo. Essendo l'insegnamento, come qui è divisato, spartito nei tre corsi del Ginnasio, dell' Umanità, e del Liceo, si presenti per ciò come una carriera con una serie di gradi, l'uno superiore all' altro, nella quale chi entra abbia davanti a sè la prospettiva di successivi veri avanzamenti, ultimo dei quali quello della presidenza di un istituto, da non affidarsi mai se non a chi ha bene meritato come insegnante nei corsi dell' istruzione secondaria.

Secondo. Quindi, in ciascuno dei tre stadj, l'insegnamento sia impartito solamente da professori speciali di esso. Ma che possano, meritandolo, essere promossi dall' inferiore a quello immediatamente superiore.

Terzo. Nessun insegnante possa mai essere portato dallo stadio inferiore al superiore senza prima con lode avere insegnato un certo tempo (non troppo breve) nello stadio inferiore. E sia richiesto un esame speciale, come per entrare la prima volta nell' insegnamento secondario classico, e precisamente nel Ginnasio, così per passare da questo all' Umanità; e un altro per essere promosso da questa al Liceo.

Quarto. L'esame suddetto, diverso pei tre diversi gradi, sopra le materie strettamente necessarie a sapersi per ognuno, e dentro limiti bene determinati, affinchè non riescano di una inutile e dannosa difficoltà. Ma nello stesso tempo, nel loro campo ristretto, affatto rigorosi; in modo che ne venga la certezza piena, che l'abilitazione non sia data se non a quelli, che abbiano tutte le cognizioni occorrenti, e ben chiare, e solide. E solamente presso una unica Commissione *ad hoc* (in tre sezioni, ciascuna doppia, cioè per le lettere e per le scienze) annessa al Ministero dell' Istruzione pubblica in Roma.

Quinto. Come le materie d' insegnamento sono divise in gruppo letterario e gruppo scientifico, secondo che fu detto sopra, così anche la carriera dell' insegnante, in tutti e tre gli stadj, sia relativa o all' uno o all' altro. E basti quindi l' abilitazione per una sola.

Sesto. La nomina ad un posto in uno stadio superiore sia fatta dietro concorso, e sul voto delle dette commissioni centrali degli esami. E sia tolto l' arbitrio dispotico e crudele dei traslochi per semplice capriccio del Ministro.

Settimo. Lo stipendio sia conveniente. E graduato sensibilmente secondo i tre stadj. E aumentabile inoltre ogni anno. Ciò, prima di tutto, è affatto giusto, perchè un professore, che insegna già da un anno, *vale di più* che uno, che incomincia la prima volta a insegnare. E così via secondo il numero degli anni d' insegnamento. Inoltre con ciò, anche per chi restasse sempre nello stesso grado, la sua sarebbe sempre una *carriera*, in quanto cioè la sua condizione andrebbe migliorando ogni anno. Nè con questo si intiepidirebbe la aspirazione ai gradi superiori, perchè gli aumenti annuali dovrebbero essere fuori del computo dell'aumento per ragione di grado. E non come si fa oggi, che, proprio stupidamente, lo stipendio maggiore proveniente da promozione di grado sopprime gli aumenti derivanti dalla durata precedente del servizio.

Ottavo. Siano bene distribuiti e bene alternati gli insegnamenti nei singoli corsi fra i relativi professori.

E, su ciò, ecco quanto proporremmo:

Nell' istituto completo si abbiano sedici professori e un preside. I professori poi siano così distribuiti: sei pel Ginnasio (quattro di Lettere e due di Scienze), cinque per l'U-

manità (tre di Lettere e due di scienze), cinque pure nel Liceo (tre di Lettere e due di Scienze).

Nel Ginnasio i professori abbiano ciascuno venti ore di scuola alla settimana; quelli dell' Umanità, diciotto; quelli del Liceo, dodici.

Nel ginnasio, nel ramo delle Lettere, un professore abbia tutte le materie letterarie di una classe sola: e segua gli alunni per tutte le quattro classi. E nel ramo delle scienze un professore abbia tutte le materie di due classi; e segua anch' esso i proprj alunni per tutto il corso.

Nella Umanità si abbia un professore per le tre classi dell' Italiano, uno per le tre classi del Latino, un terzo per le stesse del Greco. Ma ciascuno faccia poi anche una classe di Storia, e seguendo gli alunni in tutte le tre classi, in modo che venga a fare un corso completo della detta materia. Inoltre si abbia un professore per la Matematica ed uno per la Fisica. Quello di Matematica con una classe di Storia naturale, quello di Fisica con due. Ma seguendo ciascuno i proprj alunni in tutte tre le classi, in modo da fare un corso completo.

Nel Liceo sia un professore per l' Italiano, uno pel Latino e Greco, uno per la Storia, uno per la Matematica e Fisica, uno finalmente per la Storia naturale.

8.

Seguono le Tavole della distribuzione delle ore e delle materie di insegnamento nelle singole classi dei tre corsi del Ginnasio, della Umanità, e del Liceo.

I. Corso, **Ginnasio**

Italiano. Cinque ore per settimana nelle due prime classi, e quattro nelle altre due Grammatica e Ortografia, sempre con esempj. Esercizj di composizione brevi e semplici, ma accuratissimi. Letture di scrittori del secolo presente.

Latino. Dieci ore per settimana nelle due prime classi, e otto nelle altre due. Grammatica. Esercizj di traduzione dal e nel Latino.

Greco. Due ore per settimana nelle due prime classi e cinque nelle altre due. Grammatica. Esercizj di traduzione dal e nel Greco.

Geografia e Storia. Tre ore per settimana in ogni classe. Nella prima, Geografia generale oro-idrografica, ma solo delle cose più essenziali. Nella seconda, Geografia speciale dell' Europa, s' intende pure delle cose più essenziali. I punti principali della Storia antica, e in ispecialità della greca. Nella terza, Geografia speciale dell'Asia e dell'America. I punti principali della storia del medio evo, risalendo ai punti principali della storia romana. Nella quarta, Geografia dell'Asia e dell'Oceania. I punti principali della Storia moderna e in ispecialità dell' Italia. In tutte le quattro classi Regole della vita.

Matematica. Cinque ore per settimana per ciascuna classe, delle quali due per l'Aritmetica, due per l'Algebra, una per la Geometria.

Fisica. Due ore per settimana per ciascuna classe. Fisica popolare, pneumatica nella prima, calore nella seconda, elettricità e magnetismo nella terza, luce nella quarta.

Storia naturale. Tre ore per settimana per ciascuna classe. Storia naturale intuitiva dei Vertebrati nella prima.

egli Invertebrati nella seconda, dei Vegetali nella terza, ei Minerali nella quarta.

II. Corso, **Umanità**

Italiano. Cinque ore per settimana per ciascuna classe. Storia della letteratura italiana. Lettura di autori illustrati nella storia della letteratura. Precetti sull' arte dello scrivere. Esercizj di composizione.

Latino. Cinque ore per settimana per ciascuna classe. Lettura di classici latini e relative osservazioni etico-estetico-linguistiche. Esercizj di traduzione dall' italiano in latino.

Greco. Cinque ore per settimana per ciascuna classe. Lettura di classici greci e relative osservazioni, come sopra.

Geografia e Storia. Tre ore per settimana per ciascuna classe. Storia antica, del medio evo, moderna. Doveri degli uomini.

Matematica. Cinque ore per settimana per ciascuna classe. Aritmetica, Algebra, Geometria.

Fisica. Quattro ore per settimana per ciascuna classe. Gli elementi, come nel Ginnasio, allargati, più elementi di Chimica e Meteorologia.

Storia naturale. Tre ore per settimana per ciascuna classe. Classificazione zoologica, Anatomia umana e comparata, Fisiologia, Igiene, Antropologia.

III Corso, **Liceo**

Italiano. Sei ore per classe. Grammatica generale. Logica. Estetica. Notizie di letteratura universale e letture scelte relative. La critica letteraria.

Latino e Greco. Sei ore per classe. Quattro ore per la lettura di classici latini e greci. Due, Principj generali di

Linguistica e Grammatica comparata delle lingue indo-europee.

Geografia e Storia. Sei ore per settimana. Origini preistoriche. Quadro della Storia Universale. Statistica, Morale, Diritto, Politica, Economia, come prodotti della evoluzione storica sociale.

Matematica e Fisica. Sei ore per settimana. Esercizi. Astronomia, Geografia fisica, Geologia, Filosofia della natura, ossia sue leggi universali fisico-matematiche.

Storia naturale. Sei ore per settimana. Psicologia positiva. Quadro brevissimo della Storia della filosofia e dei sistemi filosofici. Enciclopedia filosofica delle scienze.

III.

IL MIO INSEGNAMENTO DEL TEDESCO ALL' ISTITUTO TECNICO DI MANTOVA (1)

Una lingua, non sapendone prima nessuna, il bambino l' impara senza bisogno di un insegnamento scientifico e metodico. Gli basta la semplice convivenza dei parlanti.

(1) Articolo pubblicato nell'Annuario dell' Istituto tecnico Provinciale di Mantova dell' anno scolastico 1873-74.

l' audizione casuale dei vocaboli, delle espressioni, dei iiscorsi proferiti accidentalmente alla sua presenza, anche enza alcuna intenzione di insegnarli. Anzi arriva per tal nodo ad impossessarsene perfettamente, tanto che la lingua :he un uomo sa meglio, e della quale sente più vivamente ' indole e la virtù natia, e intuisce più profondamente la ıogica e il magistero speciale e caratteristico, è sempre quello che ha appreso da bambino.

E anche l' adulto, gettato in mezzo a gente, che favelli diversamente da lui, può, in poco tempo, e pel solo effetto della convivenza, e senza alcuna particolare direttiva didattica, arrivare ad intendere un linguaggio nuovo, e ad esprimersi in esso.

Mentre invece chi abbia accudito, anche per lungo tempo, e con tutta la diligenza, allo studio grammaticale sistematico, pure il più razionale e ordinato, della lingua di un paese straniero, messovi poi alla prova, in sulle prime vediamo che non è ancora in grado, nè di intendere quello che vi si dice, nè di esprimersi con tollerabile prontezza, facilità e proprietà di eloquio, nemmeno sulle cose più ovvie e comuni della vita.

Questi tre fatti innegabili e verissimi avevano indotto la persuasione, che nell' insegnamento di una lingua straniera, per ottenere dei risultati buoni e pronti, si dovessero lasciare affatto in disparte le grammatiche, e le guide di indole teorica. E si introdussero quindi quasi da per tutto nelle scuole i così detti metodi pratici.

Se non che, contro l' aspettazione, che pareva tanto giustificata dalle osservazioni surriferite, l' esperimento ha dimostrato, che tali processi di pura esercitazione empirica

non danno i frutti, che se ne speravano. Come si sa da tutti quelli, che hanno avuto l'opportunità di osservarne gli effetti, col cosidetto metodo pratico pare, che si sappia già la lingua subito appena incominciato lo studio. Ma poi continuandolo, anche a lungo, si capisce, che si rimane sempre pressochè allo stesso punto, e non si riesce ad imparare mai nulla fondatamente, e alla fine si è, si può dire ancora da capo.

Nè ciò è veramente, come sembrerebbe a prima vista in contraddizione coi fatti sopra accennati.

Qui è essenziale che si osservi anzitutto non essere la condizione dell'adulto, messo fra persone che parlano diversamente da lui, identica a quella del bambino nuovo affatto alle voci articolate dell'uomo. Fuori di casi eccezionali, di quelli soprattutto nei quali l'adulto si sforza anche col sussidio dei libri e delle grammatiche, e trattandosi massimamente di chi voglia imparare una lingua di indole molto diversa dalla propria (ed è precisamente il caso dell'italiano che vuole imparare il tedesco), dietro la semplice convivenza cogli stranieri l'adulto apprende la loro lingua molto imperfettamente. Tanto da rimanere sempre più meno ridicolo nel parlarla, ed intollerabile affatto, scrivendola. Non la lingua dei libri. Incerta affatto, se non al tutto ignorata, l'indole e la funzione particolare di ciascuna parola, e la sua forma precisa secondo la collocazione e il significato nella proposizione. Discorso monco di particelle, senza organismo, e turpemente contorto.

E la cosa è molto naturale. Come le forme anatomiche, che si disegnano nel plasma arrendevolissimo dell'organismo della prima età, vi si fissano poi per sempre, perchè ri-

mangono come la traccia incancellabile, secondo la quale è condotto il lavoro ulteriore della adolescenza e della virilità, così le forme logiche, costituite indivisibilmente dal pensiero, che si rivela nella coscienza, e dalla parola, che suona sulla bocca, dopo essere stata una rappresentazione immaginata ed un movimento cerebrale. Il pensiero, e quindi la parola dell'adulto sono uno sviluppo del pensiero e della parola del bambino. Non si rifà due volte la trama materiale del corpo. Allo stesso modo non si rifà la trama della psiche umana, consistente, per quella parte onde si può avere effabile coscienza, nel linguaggio appreso da bambino insieme alle idee a cui corrisponde. Ciò è tanto vero che le idee degli adulti conservano incancellabilmente certi aspetti individuali dovuti unicamente a delle circostanze inavvertite collegate alle parole, che rappresentano le stesse idee, per la semplice ragione dell'esservisi associate fortuitamente nel sentirle, quando si impararono. Se passa un insetto sul tesssuto molle del germoglio uscito dal seme di una quercia e lo morde, vi lascia un segno. Il germoglio diventa una pianta, che acquista dimensioni colossali, dura secoli e resiste alle maggiori bufere. Eppure non si è mai potuto cancellare nella sua intima compagine la traccia lasciatavi, mentre era ancora tenera, dall'esilissimo animaluccio. Del pari l'albero immenso del pensiero umano. Per quanto si sviluppi e cerchi di rendersi, a forza d'arte e di riflessione, giusto ed esatto come il vero che ha da rappresentare, la sua logica, che egli crederà di avere temperato ad una inflessibile rigorosità, si risentirà pur sempre, inevitabilmente, dei più fugaci sentimenti della prima età: la gioja momentanea di un fiore côlto fra l'erba, l'angoscia passaggera di un gioca-

tolo smarrito, l' ira subito calmata di un alterco infantile, l' improvviso palpito di paura all' accento brusco di uno sconosciuto. La fisonomia logica propria della lingua nativa rimane per l' uomo anche adulto come l' archetipo della logica e quindi della lingua. Studiando in seguito le lingue straniere, egli non può farlo che confrontando le loro forme con quelle della propria. E intende le straniere solo in quanto hanno analogia colla sua, e le ritiene solo in quanto hanno un termine, che le richiami in quella. Per cui l' apprendimento delle lingue negli adulti è di natura affatto diversa da quello dei bambini. Non intuito, ma riflessione: non sintesi, ma analisi: non prima rivelazione rapida e complessiva, ma confronto lento e delle parti una per una. Nel bambino, non forme preesistenti che impediscano. Ricettività forte, a motivo degli organi teneri e vivacissimi. La forma appresa scolpirvisi profondamente e per l' attenzione intensamente eccitata dalla novità e dal piacere, e per la ripetizione cagionata, sia direttamente per lo stimolo dello stesso piacere, sia indirettamente risuscitandola continuamente la molteplice associazione colle altre. Dico la forma, e la forma viva del linguaggio, piuttostochè la parola o il vocabolo isolato e morto. Cioè, le voci come le sente combinarsi dagli altri. Colla stessa armonia di corrispondersi, collo stesso ritmo di seguirsi. Quell' armonia e quel ritmo della proposizione e del discorso, che per lui diventa ciò, che si direbbe naturale. Vale a dire che si ripresenta spontanea, quantunque non se ne sappia la ragione; o, per meglio dire, la ragione non ne sia altra fuorchè quella, che si ripresenta così da sè, perchè così sempre si è sentita, e così quindi si è impressa

nella disposizione della loquela. Poichè il senso medesimo subito si risente, se per avventura una volta si ripresentasse diversamente. Allo stesso modo, alla vista di una immagine in qualche parte infedele di un oggetto che ci sia famigliare. È tanto essenziale, per rendersi connaturale l' organismo proprio di una lingua, di apprenderla mentre non si è preoccupati da un' altra, che ciò si verifica, non solo negli individui, ma anche nelle nazioni. Si sa che le lingue moderne europee, massimamente alcune, si sono impoverite straordinariamente delle forme grammaticali e delle potenti e caratteristiche espressioni figurate ed elittiche proprie delle antiche, e hanno perduto quindi assai del forte loro organismo di prima. Donde ciò? Perchè tali lingue hanno questa origine, che un popolo avente già un linguaggio suo ha dovuto impararne un altro, o affatto straniero, o parlato prima unicamente da una sola delle genti costituenti la nazione medesima.

Tale la differenza tra il bambino e l' adulto circa l' attitudine loro ad apprendere un linguaggio mediante la semplice convivenza coi parlanti. Che se l' adulto si trova per rispetto al bambino in condizioni assai meno favorevoli, le condizioni degli scolari di un Istituto Tecnico, a cui si voglia far imparare una lingua straniera, come la tedesca, col solo metodo pratico, sono in condizioni più sfavorevoli ancora, e di gran lunga, di quelle dell'adulto gettato in mezzo a gente, che favelli diversamente da lui. Una settimana di tempo per tale adulto dà un esercizio utile di sette volte, mettiamo pure, solo dodici ore; ossia di ore ottantaquattro. Pel nostro scolaro di tre sole. Anzi, tenuto conto dei minuti, che inevitabilmente devono perdersi in ciascuna di

esse, e dei giorni di vacanza, e di quelli che, o per una ragione o per un' altra, non si viene a scuola, si può dire di due ore sole. Che è quanto dire, che pel nostro scolaro l' esercizio settimanale è quarantadue volte minore, che per l' adulto sopra accennato. E notare poi l' immensa differenza della intensità dell' esercizio, mentre l' adulto è costretto a non sentire mai se non parole straniere, dove lo scolaro si trova in mezzo ai compagni, che parlano come lui, e dall' insegnante non sente il linguaggio nuovo se non per una piccola parte del tempo, che sta a scuola; e in oltre l' adulto è costretto dagli stessi bisogni della vita e di ogni momento ad apprendere un linguaggio, che per lo scolaro importa solo per un po' d' esame alla fine dell' anno.

E chi ha accudito allo studio grammaticale sistematico è egli veramente in quelle condizioni tanto svantaggiose, che pare a prima vista?

Mettetegli in mano un tratto di tedesco. Magari egli non conoscerà che una parte dei vocaboli e delle espressioni, che contiene. Ma coll' ajuto di un dizionario egli verrà poi a capo molto facilmente di intenderlo, e perfettamente, e colla sicurezza di non errare nell' interpretarlo. Chi ha imparato per pratica, no. Congettura il senso: non lo stabilisce con certezza. Prende molte volte equivoci fortissimi. Se non gliene balena il senso alla prima, non gli resta altro modo di rilevarlo.

Si tratti di scrivere in tedesco. L'italiano, che ha imparato la grammatica, farà fatica; gli occorrerà del tempo; più che a quello che si è esercitato praticamente. Ma alla

fine scriverà bene e correttamente. Assai meglio di quest' ultimo.

— Ma chi ha studiato grammaticalmente, messo in mezzo ai parlanti, non capisce alla prima neanche una parola. — Oh! È semplice mancanza di abitudine di orecchio. Avendo soprattutto rilevato le parole coll' occhio sui libri, e uditele meno frequentemente, e una per una, nel discorso rapido dei dialogizzanti non può da principio discernerle l' una dall' altra. Ma la difficoltà dura poco. Qualche poco di esercizio la vince e la toglie di mezzo.

— Ma chi ha studiato grammaticalmente, messo alla prova, ha somma difficoltà di parlare. — Ciò dipende in parte dal mancargli la sufficiente cognizione del linguaggio famigliare e relativo alle cose più comuni, e in parte dall' essere avvezzo più a scrivere la lingua imparata che a produrla parlando. Ma anche qui un poco di esercizio fa scomparire il difetto.

Si vuole proprio vedere la differenza tra chi impara il tedesco grammaticalmente, e chi lo ha fatto solo convivendo con quelli, che lo parlano? Mettiamo l' uno e l'altro per un certo tempo in un qualche paese della Germania. I primi momenti chi ha studiato grammaticalmente pare non sappia proprio nulla, mentre l' altro se la cava con molta disinvoltura. Ma dopo poco tempo le cose cambiano in modo maraviglioso. Il primo fa progressi rapidissimi e grandi e finisce per imparare in non molto tempo a parlare proprio bene. L' altro resta sempre, si può dire, quello di prima, con quella cognizione superficiale, imperfetta, non perfezionabile, che sopra abbiamo descritto.

Del pari prendiamo due scolari, che abbiano già fi-

nito il loro corso di studio del tedesco, mettiamo in due diversi Istituti Tecnici. L'uno col metodo grammaticale, l'altro col pratico. Questo finisce per accorgersi, che per riuscire a saper bene la lingua bisogna, che torni da capo, e precisamente collo studio della grammatica. Tale idea lo spaventa, ed egli si scoraggia, e non fa più nulla, e dimentica a poco a poco anche quello che sapeva. Il primo invece si avvede, che ad ogni piccolo esercizio, che faccia, fa dei progressi veri e solidi; non ha più davanti a sè lo spauracchio delle aride e infinite difficoltà grammaticali da vincere; trova piacere a sperimentare di saper qualche cosa ogni volta che si applica un poco a tradurre o a parlare, e di sapere fondatamente; si persuade che il più l'ha fatto e che un po' alla volta può perfezionarsi, e ciò lo invoglia a farlo effettivamente. Si può dunque conchiudere:

Primo: Che se l'esperimento ha dimostrato che la pura esercitazione empirica non dà buoni risultati nello studio di una lingua straniera e massimamente del tedesco, trattandosi di giovani italiani degli Istituti Tecnici, ciò è molto naturale, e non è punto in contraddizione coi tre fatti notati da principio, che sembravano la consigliassero.

Secondo: Che negli Istituti medesimi il tedesco deve essere insegnato soprattutto grammaticalmente.

In conferma delle predette conclusioni addurrò le autorevoli parole del prof. S. Müller, che nella Introduzione del suo Corso Pratico di lingua tedesca si esprime come segue: « In niuna parte dell' insegnamento si ha forse al dì d'oggi da lottare con tanti pregiudizj come in quello delle lingue moderne. È invalsa l'opinione, che senz' altra fatica che quella di uno sforzo di memoria si possa acqui-

stare la vera conoscenza di una lingua per gli usi sì scientifici che pratici. A questo errore il metodo *anti-grammatico*, puramente pratico, deve il favore che attualmente gode; eppure per chi bene osservi si fa agevolmente palese, che esso consiste in un meccanico apprendimento di un certo ristretto numero di vocaboli e di frasi, che, mentre nulla contribuisce allo svolgimento delle facoltà intellettuali, dà allo scolaro ben misere ed incomplete cognizioni, insufficienti per la vita pratica e di nessuna utilità per una profonda ed estesa cognizione delle lingue, quale è richiesta per intendere i libri. L' esperienza ha ampiamente dimostrato, che la vera cognizione di una lingua non si può acquistare senza l' esatto studio della grammatica in tutte le sue parti ».

Ma si noti bene, che, dicendo, *insegnare grammaticalmente*, non intendo insegnare la grammatica da sè pura ed astratta. Poichè, secondo che soggiunge lo stesso prof. Müller, « certo è eziandio, che lo studio puramente teoretico delle regole grammaticali, il metodo diametralmente opposto e non men falso di quello che poco prima ho chiamato l' *anti-grammaticale*, non giova neppure, dacchè le regole grammaticali disgiunte dalla continua applicazione pratica, non si fissano nella memoria (ed io aggiungo anche, non si intendono nel loro vero senso e valore dai giovani). È dunque necessario che l' esposizione sistematica di una parte della grammatica sia immediatamente seguita da una serie bene ordinata di esercizj graduati. E s' intende, che, trattandosi di lingua viva, i primi esercizj devono avere il massimo riguardo all' uso immediato, per cui si occupa

di que' vocaboli e frasi, che sono di prima necessità della vita ».

Ecco dunque il metodo giusto da seguirsi nell' insegnamento del tedesco negli Istituti Tecnici; il metodo suggerito dal ragionamento e dall' esperienza. Ed è precisamente il metodo raccomandato dai programmi governativi. I quali su questo proposito, fra le altre cose, portano quanto segue: « Nella esposizione delle teorie si raccomanda parsimonia e brevità. Ogni regola spiegata deve avere continue applicazioni in esercizj pratici di lettura e di traduzione orale e in iscritto, di modo che le cognizioni, che lo studente va acquistando, anzichè restare ingombro inerte della memoria, diventino forza effettiva, di cui egli sappia far uso con franchezza ».

Dietro a questo, come a dire, criterio generale del sistema da seguirsi nella scuola di tedesco, la stessa pubblicazione ministeriale viene a designare espressamente e partitamente i punti singoli della grammatica, su cui deve formarsi lo studio, indicando anche l'ordine, secondo il quale deve procedersi. Non li ricorderò qui, poichè non occorre allo scopo del presente, ed è cosa di importanza secondaria. E per questa medesima seconda ragione non farò nemmeno l'osservazione, che in qualche parte si potrebbe emendare opportunamente l' enumerazione e l'ordine ministeriale. Piuttosto riassumerò in brevi tratti i canoni didattici, che conseguono ai principj sopra stabiliti, e ne esprimono la applicazione pratica, e sono adombrati nei passi autorevoli sopra riportati.

1.° — Non correre dietro a tutte le parti più minute

ella grammatica, ma prendere di mira soprattutto le principali.

2.° — Spogliare affatto le teorie dal convenzionalismo antiscientifico delle grammatiche fatte sullo stampo delle vecchie del latino; e presentarle nella forma più vera insegnata dalle nuove e recenti scoperte della linguistica.

3.° — Le parti prescelte per lo studio, farle imparare perfettamente. E non una volta sola. Farle ripetere anche gli anni sucessivi, finchè insomma divengano, più che una cognizione, che si faccia fatica a richiamare all' occorrenza, una facile e spontanea abitudine.

4.° — E a ciascuna regola far seguire esempj di applicazione, ed esercizj. E ciò allo scopo: *a*) di fissare le regole nella memoria; *b*) di avvertirne bene il senso e la forza; *c*) di averne pronta e facile l' applicazione.

5.° — Gli esempj e gli esercizj, in iscritto e a voce. E per traduzione tanto dall' italiano quanto dal tedesco.

6.° — Gli esercizj di traduzione dal tedesco, fatti in modo: *a*) di imparare anche i vocaboli di mano in mano che si incontrano; *b)* di riscontrare come siano in effetto seguite le regole grammaticali: *c*) di notare l' indole propria della lingua tedesca. Al che utile assai anche fare imparare a mente qualche pezzo del classico, che sia tradotto.

7.° — Finalmente. Gli esercizj di traduzione dall' italiano in tedesco, in modo che siano fatti soprattutto da ciascuno scolaro da sè. Ciò li costringe a cercare le parole sul dizionario: ed è il mezzo più opportuno perchè le ricordino più stabilmente. La correzione poi della traduzione, farla a tutti insieme. Ciascuno ha campo di confrontare il pezzo

corretto col proprio, e di avvertire dove non corrisponde: di toglierne gli errori, e di rilevare i modi diversi di rendere la medesima parola, o frase, o proposizione.

IV.

I PROGRAMMI

E L' ORDINE DELL' INSEGNAMENTO (1).

Nella Circolare 10 luglio 1892 del Ministro Martini, tanto e meritamente lodata, è notevole in ispecial modo il tratto, che qui trascrivo:

« Il docente costretto ad affrettarsi alla meta per una via indicatagli, e *con passo costante*, non può concedere a sè e agli alunni le *soste* che rinfrancano e rinvigoriscono. A che servono Programmi siffatti? A guarentire contro la possibile incuria o l' insufficiente dottrina degli insegnanti? Ma il Governo non ha da proseguire di continuo sospetti le attitudini e la diligenza loro. Può sorvegliare, *giudicare*, provvedere in molte guise. Io pertanto intendo, fin dove lo consentano le necessità didattiche e discipli-

(1) Publicato nel numero primo (6 ottobre 1892) del periodico pedagogico di Roma « *Il nuovo educatore* ».

nari, concedere loro in questo proposito la maggiore larghezza. *Assegnati precisi limiti* all' insegnamento di ogni disciplina, entro i confini tracciati l' insegnante possa *muoversi con saggia libertà*, possa secondo il proprio criterio e le speciali condizioni *scegliere egli stesso i modi migliori* a raggiungere il fine dell' opera propria: il quale non è già di infarcire di indigeste nozioni l' intelletto dei giovani, bensì di *disporli* a maggiore dottrina e di suscitare negli animi l' amore allo studio e il desiderio della coltura ».

Ora io crederei non inutile di soggiungere qui, a modo di chiosa, qualcheduna di quelle avvertenze pedagogiche, le quali giustificano e possono illustrare il dettato del Ministro, massime nei punti segnati colla trascrizione in corsivo.

Un programma d' insegnamento di solito è come l' Indice di un Trattato, riportante gli argomenti, che si seguono in esso, senza distinzione di essenziali, di secondarj, di accessorj, di complementari. E in generale l' insegnante è condotto — *con passo costante* — precisamente secondo l' ordine tracciato nel Programma. Anzi moltissime volte ciò è anche rigorosamente prescritto; e so di scuole, nelle quali il Direttore va a constatare, se la tal settimana l' Insegnante è arrivato e dà opera al punto del Programma assegnato alla settimana medesima. E il peggio si è quando succede (e succede spessissimo), che l' insegnante, non essendo ben padrone della materia, e dovendosi ajutare col libro di testo, procede, seguendolo di pagina in pagina: talvolta perfino facendolo solo leggere prima a scuola ed esigendo poi che siano le cose lette imparate così a memoria a casa.

Un procedere come questo è capitalmente errato e pregiudizievole. Non tutte le parti di una disciplina sono

egualmente importanti, e la cura degli accessorj fa perdere di mira l'essenziale. Volendo che si impari tutto allo stesso modo, gli scolari sono aggravati eccessivamente, e coll'effetto, che apprendano male e affatto precariamente, e che dimentichino poi del tutto dopo poco tempo ciò, che con fatica improba cacciarono in mente in qualche modo per rispondere comecchessia all'esame. Accade talvolta, che, se va a visitare una scuola per una data materia uno specialista, egli noti con sua maraviglia e disgusto, che gli scolari sanno particolarità inconcludenti, che egli o ignora o ha trascurato, mentre poi, o non ricordano, o non hanno capito punto l'essenziale, ossia ciò che importa soprattutto.

Il Programma dell'insegnamento deve — *assegnarne i limiti precisi* —; ma poi ha da essere fatto o almeno inteso in questo modo, che vi prevalgano i capisaldi della disciplina relativa; che a questi, più e prima che a tutto il resto, si applichi l'attenzione e lo studio; e tanto quanto occorre perchè diventino una vera spontaneità indimenticabile della mente. Sicchè a questi si dedichi tutto il tempo necessario all'uopo, e agli accessorj solo se ne resta, senza impensierirsi troppo, che ne rimangano alcuni indietro, o non siano stati perfettamente appresi. Poco male in questo. Chi non ha appreso bene e non ricorda perfettamente i principj fondamentali di una disciplina, scaricatosene coll'esame, l'abbandona per sempre, non restandogliene che un ricordo penoso. Chi s'è impadronito dei principj fondamentali, se ne compiace, ama la disciplina, che sente di avere in pugno, e supplisce da sè col tempo alle particolarità, che prima non ha potuto apprendere e ritenere: insomma, come dice il Ministro — *è disposto a maggiore*

ottrina e si sente nell' animo l' amore allo studio e il desiderio della coltura.

Le stesse cose essenziali poi, se, come dicemmo, devono essere ammannite in modo, che diventino vere spontaneità indimenticabili della mente e come appoggi stabili per tutta la coltura avvenire, hanno però da essere insegnate solo secondo la possibilità, che abbiano gli scolari per apprenderle. Dice bene il Ministro che l' Insegnante — *scelga egli stesso i modi migliori a raggiungere il fine dell' opera propria.* — Non occorre e non è possibile, che le idee cardinali di una disciplina siano intese e apprese subito nella pienezza della loro dimostrazione scientifica. E sono male avveduti e da rimproverarsi quegli insegnanti, che vogliono fare sfoggio di alta scienza fuori di proposito.

Le dette idee cardinali possono essere indicate utilmente anche facendolo imperfettamente, o con anticipazione dogmatica, o con illustrazioni empiriche, preparando così la mente a comprenderle via via più a fondo e interamente in seguito. E ciò massimamente ritornando nelle classi successive sulle idee medesime.

A proposito di che non è da dimenticare un principio essenzialissimo della retta Pedagogia. E cioè, che la serie delle discipline da insegnare nel corso degli studj non deve mica seguirsi come la serie delle classi. Guai se così si facesse! Non si farebbe procedere l' insegnamento a tenore dello sviluppo dell' intelligenza. La stessa disciplina, insegnata in un corso inferiore, deve riprendersi in uno superiore, e di nuovo ancora, se occorre, in un altro. Solo che nell' infimo se ne deve presentare soltanto l' orditura generale, e nei superiori, tornandovi su di nuovo, lo si

deve fare più largamente e con maggiore ricchezza di particolari, e allora anche i principj generali anteriormente appresi, e di nuovo riassunti, devono esporsi più pienamente. Il che riesce facile, perchè l' alunno ne ha già una qualche conoscenza, e con ciò la sua attenzione è più libera di applicarsi al nuovo, che si aggiunge, e perchè la mente dell' alunno si è rafforzata coll' età ed ha potuto anche venire in possesso delle cognizioni più larghe necessarie all' uopo.

Ma qui non è tutto. Le stesse particolarità, da aggiungersi in qualche maniera alle idee essenziali nel corso dell' anno, non devono essere soggiunte a queste immediatamente, sicchè non possa procedersi a un nuovo punto principale se non si sono esaurite prima le particolarità appartenenti al precedente. No. Sarebbe come se l' architetto, che fa eseguire una casa, volesse, che, fatte le muraglie fino al primo piano, prima di mettersi a continuarle pel secondo, si intonacassero le stanze sotto e si imbiancassero, e si dipingessero, e si mettessero le finestre e le porte, e si ammobigliassero, e via dicendo, che sarebbe una vera stoltezza.

Il Ministro dice che — *l' Insegnante possa muoversi con saggia libertà.* — Nello stesso anno il corso deve essere fatto più volte da capo, ma sempre più largamente ogni volta. L' insegnante esponga prima il quadro generale della disciplina da studiarsi, ossia i punti essenziali di essa; faccia insomma come il disegnatore, che, proponendosi di fare un quadro, prima mette giù pochi tratti onde resta abbozzato informemente. E, come il pittore torna poi di nuovo sulla sua tavola, aggiungendo prima alcune specialità più

importanti intorno ai tratti segnati, e poi di nuovo ancora con particolari più minuti intorno a ciascuna specialità, e finalmente ripassa ancora tutto per finire l'opera, così faccia il maestro: riprenda il suo insieme più volte, arricchendolo sempre più ad ogni nuova ripresa.

E non basta ancora. L'insegnante si assicuri, che gli scolari tutti abbiano veramente appreso e ricordino bene i punti fondamentali. E per ottenere questo torni sopra di essi quante volte occorre, sospendendo di procedere innanzi, se è necessario, e, come dice il Ministro — *concedendo agli alunni le soste che infrancano e invigoriscono.* —

Così si otterrà lo scopo vero dell'insegnamento comune fondamentale, che è quello delle abitudini mentali, che preparano ed abilitano alla coltura superiore, come l'abitudine del camminare in genere prepara alle abilità speciali della corsa, del salto, della danza e via discorrendo.

E, intesa così l'applicazione dei Programmi, non sarà punto difficile al Governo — *di giudicare* — dell'opera degli Insegnanti. Quelli che sono deputati a ciò, facendo un esame degli alunni di una scuola, non piglieranno a caso un numero qualunque del Programma, magari estratto a sorte, per sentire se lo scolaro sa subito a mente la risposta relativa. Uno può rispondere, ed essere affatto insufficiente nella materia in generale; un altro può non rispondere ed esservi invece meglio preparato. L'esaminatore deve stare attento, se la scolaresca si è impadronita ed è franca nelle cose essenziali, ed in questo essere rigorosissimo; e quanto alle particolarità deve considerarle solo come un perfezionamento, lodevole sì, ma non necessario.

XXIV.

IL PENSIERO E LA COSA

I.

Un atto psichico è un *atto cosciente;* nessun atto, che non sia cosciente, può dirsi, che sia un atto psichico.

L'atto psichico, o cosciente, in ragione delle circostanze variate, che ne accompagnano l'apparizione, è stato designato con nomi diversi, quali massimamente quelli di *sensazione*, di *cognizione*, di *appercezione*. E ciò ebbe per conseguenza l'errore, ancora troppo comune, di supporre nel soggetto cosciente le tre facoltà corrispondenti distinte del *sentire* (senso), del *conoscere* (intelletto), dell'*appercepire* (autocoscienza); e una differenza specifica essenziale dei prodotti di ciascheduna. Analogamente al fatto, mettiamo, della mitologia, nella quale, essendosi una volta applicati alla luna, in ragione degli aspetti variati di essa, i tre nomi diversi di *Lucina*, di *Diana*, di *Ecate*, si finì a formare dei tre simboli verbali tre ipostasi divine, con origini, attributi e uffici diversi, sicchè presiedessero, la prima, al parto, la seconda, alla caccia, la terza, agli incantesimi.

Il denaro, ad esempio, che uno riceve, lo chiamo *en-*

trata; e chiamo *valore* il denaro medesimo, considerandolo in se stesso; e, invece, *proprietà*, in quanto è posseduto da qualcheduno. I nomi così risultano tre; ma la *cosa* designata da essi rimane sempre una sola e la medesima, non importando la diversità del nome se non una diversità di *rapporto* di essa con un altro termine, al quale si riferisce.

Lo stesso è a dirsi dei tre vocaboli, sensazione, cognizione, appercezione Essi, tutti e tre, designano lo stesso fatto dell' atto cosciente. La diversità del nome non importa una diversità del dato designato, ma solo una diversità di circostanze, che lo accompagnano; lasciandolo però, quale è in se stesso, null' altro sempre che lo stesso atto cosciente.

Colla parola, sensazione, vogliamo dire l' atto cosciente colla circostanza, che è prodotto in seguito alla eccitazione dell' organo materiale relativo. Colla parola, cognizione, vogliamo dire l' atto stesso, ma prescindendo da un suo rapporto con una funzione organica, e colla circostanza, che, essendo, non semplice ma complesso, un elemento suo è subordinato logicamente ad un altro. Colla parola, appercezione, vogliamo dire ancora l' atto cosciente, ma colla circostanza, che è riferito alla formazione psicologica dell' *Autosintesi*. Le circostanze e i rapporti associati sono diversi, ma il dato accompagnatone è sempre lo stesso.

E così il sentire è il conoscere e l' appercepire di ciò che è prodotto in seguito alla eccitazione organica; il conoscere è il sentire e l' appercepire di ciò che si subordina logicamente ad altro; l' appercepire è il sentire e il conoscere di ciò che si riferisce all' Autosintesi. Non altro che un atto cosciente può essere, tanto la sensazione, quanto

la cognizione e l' appercezione. Come è assurdo porre l' appercezione senza pensarla cosciente, così è assurdo porre incosciente la cognizione e la sensazione.

Come è assurdo il concetto dell' entrata, affermandovi il rapporto del ricevere, e negandovi l' idea del denaro; e il concetto della proprietà, ritenendovi il rapporto del possesso, escludendone lo stesso denaro; così è assurdo il concetto del sentire, non ritenendovi l' idea della coscienza di esso. La mente può procurarsi dei distinti di cose e di rapporti, e con essi comporre i suoi pensieri, ma la distinzione mentale non importa menomamente la distinzione nella realtà.

Se, trattandosi del triangolo, ne compongo il concetto coll' idea che possa essere, o isoscele, o equilatero, o rettangolo, da ciò non consegue, che possa sussistere l' isoscele, l' equilatero, il rettangolo, senza che sia in pari tempo egualmente, e il primo, e il secondo, e il terzo, un triangolo. Se penso alla circostanza della dipendenza dall' organo materiale, o alla correlazione con un' idea subordinante, o col complesso dell' Autosintesi, da ciò, del pari, non consegue che, tanto l' atto dipendente dall'organo materiale, quanto quello subordinato ad un altro, e quello associato coll'Autosintesi, possano sussistere, quali atti psichici, senza che siano poi in se stessi (sia pure con un rapporto diverso ciascuno) atti coscienti. Il rapporto non può sussistere da solo. Questo si può avere solo, posto ciò, che si dice in rapporto. E qui ciò che si dice in rapporto è precisamente l' atto cosciente: ed è assurdo il pensare, che non lo sia, come è assurdo il pensare, che un triangolo, per la ragione che è isoscele e non equilatero o rettangolo,

non sia un triangolo; e precisamente come lo è quello equilatero e quello rettangolo.

Che se poi l'atto cosciente, oltre i nomi fin qui ricordati, di sensazione, di cognizione, di appercezione, si indicasse, come spesso occorre di fare, con altri, come sarebbero quelli, di sentimento, di volere, e via via, anche per questi, come è chiaro, è da fare un ragionamento analogo a quello che abbiamo fatto per i tre primi.

II.

L'atto cosciente si produce pel lavoro corrispondente dell'organo cerebrale. E l'attitudine di questo a tale lavoro è determinata dalla eccitazione periferica dei nervi, che vi mettono capo. E questa eccitazione periferica dei nervi consegue alla stimolazione dell'organo, nel quale i nervi stessi si diffondono; di questo organo, il quale, per ciò, è chiamato organo del senso, ed è specificato, o in un modo o in un altro, e in forza della sua struttura particolare, e in forza della qualità dei nervi che vi terminano.

E così è organo del senso, e specificamente tale, ogni parte, sia esterna sia interna, del corpo. Ossia gli organi del senso, non sono solamente i cinque solitamente enumerati, del tatto, della vista, dell'olfatto, dell'udito, del gusto, ma molti e molti altri, che non si distinguono e localizzano così facilmente come i cinque suddetti.

E la vivezza dell'atto cosciente, così prodotto, è in ragione, primo, dell'intensità della stimolazione, e della di-

sposizione fisiologica e psicologica a risentirsene; secondo, del tempo che dura la stimolazione, sommandosene gli effetti in ragione del numero dei momenti nei quali è fatta; terzo, della quantità degli elementi organici insieme stimolati.

A proposito di che è essenziale che si osservi, che, quando si dice, organo del senso, non deve pensarsi che esso sia una unità impartibile, essendo invece, non solo doppio, in quanto a quello di un lato del corpo ne corrisponde simmetricamente un secondo nell' altro lato, ma poi assai assai molteplice ciascuno in sè, non essendo altro veramente, che una accolta o una disseminazione di moltissimi organi semplici, che funzionano, nelle sensazioni succedentisi, ora in numero maggiore, ora in un numero minore, ora questi, ora quelli.

E così il quanto dell' atto cosciente può presentarsi secondo una gradazione estesissima, e quindi con vivezze molto diverse; da una fortissima, e per conseguenza avvertibilissima, a vivezze infinitamente piccole, fino a non potersi più distinguere ed avvertire.

E, come si compongono in un atto cosciente apparentemente unico le sensazioni prodotte dalla eccitazione degli organi simmetrici, e quelle degli elementi semplici di ciascuno di essi, così possono comporsi in un atto cosciente, del pari apparentemente unico, le sensazioni prodotte di conserva in più organi del senso specificamente diversi.

E l' atto cosciente medesimo, se è sorto per la produzione contemporanea, o che apparisca tale, de' suoi elementi, porta con sè il carattere del presente, o della coesistenza, o dell' *Essere*: e, se è sorto per un seguito distinguibile di

produzioni, porta con sè il carattere del tempo, o della successione, o del *Divenire*: questo carattere, che emerge pure, se le eccitazioni e quindi gli atti coscienti relativi, succedono in organi del senso diversi.

III.

L' attitudine suddetta dell' organo cerebrale, come non può esservi prima che sia stata determinata dalla eccitazione periferica dei nervi, che vi mettono capo e che in essi è prodotta per la stimolazione dell' organo del senso (*nihil in intellectu quod non ante in sensu*), così, una volta determinata per tale eccitazione, vi perdura indefinitamente, rendendo possibile il ravvivarvisi della funzione dello stesso atto cosciente indipendentemente dalla eccitazione medesima, e per effetto di eccitazioni di origine più interna e prossima svariatissima, e per la semplice irritabilità degli organi cerebrali fra loro, e tra essi e il resto dell' organismo.

E ho detto, il *ravvivarvisi* della funzione dell' atto cosciente, non potendosi escludere che la funzione dello stesso atto cosciente, in modo più e più attenuato, perduri indefinitamente quanto la detta attitudine; non fosse altro come risposta indistinta continua alla continua indistinta stimolazione dei moti vitali, onde, mettiamo, non cessa mai il senso di essere vivo. Per cui, sotto questo aspetto, si poteva bene acconsentire alla tesi di Cartesio e di Leibniz, che il pensiero, durante la vita, è incessante.

E, ravvivandosi l'atto cosciente, così determinatovi, nel cervello, se il contenuto di esso atto non è altro che il contenuto medesimo di quello prodotto la prima volta dalla stimolazione periferica dell'organo del senso, o, per dire più in breve, il contenuto della sensazione, esso però riemerge ritessuto in modi variati, che è essenziale che si notino.

Dicemmo già che l'atto cosciente fino dal suo primo prodursi ha, o il carattere della coesistenza o dell'Essere (la Cosa), o quello della successione o del Divenire (l'Azione della Cosa), e che ciò dipende unicamente dal caso della contemporaneità o della successività (1) della eccitazione, e non dall'indole del contenuto medesimo, che può indifferentemente, secondo il variare del caso suddetto, presentarsi nell'uno e nell'altro modo.

Ma poi il contenuto in discorso, tornando a ravvivarsi, subisce diverse combinazioni, dipendenti anche queste, non dalla natura stessa di esso, ma dalla costituzione del cervello funzionante nel ravvivamento.

Un dato, ravvivato per eccitazione o esterna o interna,

---

(1) Qualcheduno, mostrando anche in ciò la sua poca accortezza, ha voluto osservare, che io, col porre fino dal principio la distinzione psicologica della sensazione successiva da quella di coesistenza, vengo a presupporre l'idea del tempo in quella che asserisco la sua formazione empirica posteriore. Ci voleva poco a capire, che la distinzione al principio dei due generi non consiste se non in ciò, che, essendo diverso il ritmo nell'un genere e nell'altro, la coscienza (o il senso) dell'uno non può essere identica a quella dell'altro, pure non riferendosi ancora la differenza a quel concetto del tempo, che riesce solo più tardi a formarsi, e per mezzo del quale assume poi la ragione speciale intesa nella denominazione di successiva. Il rosso fino dal principio, posso accorgermi, che è altro dal verde. Solo più tardi ne riferisco la differenza al concetto della diversità di lunghezza delle onde eteree causatrici, intendendola per questa.

ritornando, determina insieme il ritorno di quelli *che* in altra occasione gli si accompagnarono, o come coesistenza, o come successione. E così l'atto cosciente in tal modo riapparente riesce un *complesso* di dati prodottisi prima separatamente. E ciò ha inoltre per naturale conseguenza, che in seguito il complesso medesimo si ripresenti siccome un tutto stabile e una entità specifica particolare del pensiero. E, potendosi, al ravvivarsi così intero di questo complesso, determinare in pari modo il richiamo di più complessi già prima analogamente formati, ne viene, che si arriva a fissare delle entità specifiche del pensiero, rinnovabili nella individualità della loro interezza, complessissime, e affatto distinte l'una dall'altra; fino alle due superiori della Autosintesi o del Me, e della Eterosintesi o del Non me; fino alla massima della Esistenza universale che le stringe insieme in una sola.

E così si hanno quelle combinazioni dei contenuti delle sensazioni singole, che si chiamano le rappresentazioni *concrete;* sia delle cose, come tali; sia delle azioni, come tali: sia di quelle accompagnate con queste. Si hanno, dico, queste rappresentazioni, per le quali è da notare (ricordando quanto dicemmo sopra del perdurare indefinito della funzione dell'atto cosciente), che ciascuna, presentandosi a spiccare come una vivezza più forte, non si ha mai senza il contorno più o meno esteso, più o meno sfumato, del fondo generale degli altri atti coscienti emersi una volta nella funzionalità cerebrale.

Ma non basta. Il risveglio reciproco, causativo dei complessi stabili mentali, o delle rappresentazioni distinte, non avviene solo pei concreti suddetti, ma anche pei *ritmi so-*

iglianti del funzionamento cerebrale. E per questi, ana-
ogamente, succede, che, emerso distintamente il senso di
no di questi ritmi in un atto cosciente particolare, que-
to si riproduca siccome una rappresentazione speciale *a-
tratta:* accompagnandosi poi essa naturalmente, per la ra-
gione detta sopra del concorso cerebrale comune, quale
forma ideale, e quale ragione di pensarle, alle rappresen-
tazioni concrete. Onde, essendo anche queste idee un ri-
sultato delle sensazioni singole, come tutte le altre, e coin-
cidendo con quelle, che Kant chiama le Intuizioni e le Ca-
tegorie, di queste è da dire, che egli ha errato, dicendole
trascendenti e anteriori alla esperienza, mentre sono, come
si vede, semplicemente empiriche e posteriori alla espe-
rienza, come tutte le altre.

Il mondo esterno, nella immaginazione troppo ingenua
del volgo ignaro, è un complesso di oggetti estranei l' uno
all' altro, formati ognuno, così nella loro interezza, diretta-
mente, secondo un loro tipo speciale: un dato cavallo, dietro
il tipo ideale del cavallo; una data quercia, dietro il tipo
ideale della quercia; un dato minerale, dietro il tipo ideale
di quel minerale. Ma la scienza da tempo si è accorta
della troppo puerile illusione; e che questi oggetti non sono
se non dei composti, accidentalmente riusciti, di una infi-
nità di atomi, che si riunirono in masse instabili e varia-
bili; di atomi, i quali, essi stessi, si possono pensare con-
glomerazioni, pure accidentali e variabili, di monadi di ma-
terialità ancora non specificata.

Lo stesso dimostra ora la scienza anche pel mondo psi-
chico, e per le entità che vi appariscono; ossia per quelle,
che furono chiamate le *idee*, che, per tanto tempo, e con

tanta tortura infruttuosa della psicologia tradizionale, furono pure credute individualità sui generis, ognuna affatto estranea all' altra, e di natura tutta sua propria e incomunicabile, e come altrettanti modelli nel mondo dello spirito degli oggetti del mondo della materia, possibili ad esistere solo nella loro interezza. Platone le immaginò, come tante realtà in sè perfette, sussistenti nel mondo della eternità e dell' infinito; Aristotele, come delle specie fisse delle cose, che l' intelletto attivo potesse ricavare dai fantasmi loro; i Neoplatonici, S. Agostino, Malebranche, Gerdil, Gioberti, siccome i tipi eterni della stessa mente di dio, che l' uomo vedesse nella medesima; Des Cartes e Leibniz, quali schemi posseduti dalla nascita, e trovati nella mente, che immaginarono alla guisa di un album, che contenesse una serie di fotografie inchiusevi. Quanto arrovellarsi disperato in lotta coll' assurdo! Nessun mistero qui da relegare nel seno della eternità impenetrabile, dell' infinito, dell' assoluto, del trascendente; ma solo il fatto semplicissimo della formazione naturale comune a tutte le cose, che degli elementi indifferenti accidentalmente si incontrino, si colleghino, si mantengano in gruppi di una certa stabilità, come le formazioni diverse dei minerali, dei vegetali, degli animali, la cui origine si spiega colla legge generale della evoluzione.

IV.

Per la circostanza, che alcuni atti coscienti si producono in seguito alla stimolazione degli organi del senso esterni,

quindi riescono rappresentativi degli oggetti stimolanti, i quali possono riferirsi; e che questi oggetti si trovano ra presenti ora no, e quindi si concepiscono staccati dal oggetto cosciente, succede, che i gruppi, nei quali confluiscono insieme, secondo che fu detto innanzi, questi atti coscienti, acquistino il carattere di esterni, a differenza dei gruppi degli atti coscienti prodotti dai sensi interni, che possono riferirsi a ciò, che sia staccato dal soggetto senziente medesimo. E così un gruppo di atti coscienti prodotti dai sensi esterni apparisce come un *Non me*, e invece un gruppo di atti coscienti prodotti dai sensi interni apparisce come un *Me*. E un Me solo risulta di tutti questi ultimi per la medesimezza del riferimento e senza un contrassegno, pel quale un gruppo si colleghi con uno stimolante diverso da quello di un altro gruppo. Avendosi questo contrassegno nei gruppi detti prima, per la distinzione possibile dei diversi organi stimolati, per ciò si concepisce per essi una moltitudine di Non me; una moltitudine, che però si finisce anche ad ordinare mentalmente in un Non me solo, da essi costituito, pel carattere comune e pei rapporti necessarj, che si scoprono fra loro.

Ma, quanto alle rappresentazioni del Non me, avviene che, se il reale o lo stimolante X è appreso per mezzo dell'organo M, esso Non me apparisce nell' atto cosciente A, e, se è appreso per mezzo dell' organo N, apparisce nell' atto cosciente B; e così, in fede di M, si nega che sia B, e, in fede di N, si nega che sia A; dovendosi, in fine, per tal modo conchiudere, che X non è in se stesso, nè A nè B, ma altro dall' uno e dall' altro; e che, se esso (e cioè la *Cosa*) è indicato dagli atti coscienti (e cioè dai *Pensieri*)

A e B, questi non ne dicono l'essenza, ma ne sono solamente dei segni diversi, ossia hanno con esso soltanto un rapporto; risultando quindi il valore del Pensiero, quale rappresentazione della cosa, non *assoluto* ma puramente *relativo*.

E non si equivochi su ciò, come si fa facilmente da quelli, che non capiscono bene la cosa. Dicendosi, che il Pensiero è relativo, ciò è da intendersi solo in quanto esso serve a rappresentare quella Cosa, della quale riteniamo che sia non altro che un segno; ma non è da intendersi che sia relativo quanto a se stesso. Quanto a se stesso, il Pensiero è in tutto e per tutto assoluto; vale a dire, è proprio precisamente quel Pensiero, che si dà che si verifichi. Avendone la coscienza e quindi la cognizione, si ha la coscienza e la cognizione di ciò che esso è realmente; essendo assurdo il supposto contrario, come a dire, che una coscienza, che si verifica, non si verifichi, e non sia proprio quella, che si verifica.

Ma poi lo stesso ragionamento, fatto per le rappresentazioni del Non me, ha dovuto pur farsi per le rappresentazioni del Me, mentre si dovette accorgersi, che anche queste sono determinate, in modo analogo alle prime, da organi diversi di senso, se non distinti e appariscenti come quelli esterni, pure indiscutibilmente organi di senso, funzionanti in pari modo, e con pari valore, in quanto a produrre la rappresentazione di un oggetto.

Se non che, da principio, si credette, rimanere alla rappresentazione del Non me e a quella del Me ancora una parte di assolutezza, se non per via delle qualità più palesemente fornite dalle sensazioni, e che si dissero le *qualità seconde*, almeno per via di certi elementi mentali, in-

hiusi nel gruppo rappresentativo, che si ritennero corrispondenti assolutamente allo stesso essere dell' oggetto rappresentato, e che si dissero perciò le *qualità prime* di esso; come, pel Non me, la sostanza, la materialità, la divisibilità, la mobilità, la localizzazione; e, pel Me, pure la sostanza, la semplicità, l' attività. Conchiudendosi così allora, che la realtà in genere dovesse concepirsi distinta essenzialmente nelle due sfere del Pensiero, da un lato, e della Cosa, dall' altro; del Pensiero, che rappresenta la Cosa, in parte, solo relativamente e come mero segno di essa, e, in parte, assolutamente, e come intuizione diretta della essenza della Cosa stessa; e della Cosa, costituita, per le qualità prime, da una essenza propria, conosciuta, quale è veramente in se stessa, dal Pensiero, e delle qualità seconde, che non esistano come tali nella cosa stessa, ma siano dal Pensiero, per una sua illusione, in essa supposte.

Ciò da principio. Ma anche in questo la scienza ha infine fatto svanire l' incanto, che ancora era residuato, scoprendo la relatività del Pensiero anche riguardo a quelle, che si chiamarono le qualità prime; e dimostrando, che ciò che si dice, sostanza, materialità, divisibilità, mobilità, localizzazione, attività, non è se non una formazione soggettiva, ossia una certa combinazione psicologica speciale, nella quale non entra altro contenuto che di atti coscienti determinati da stimolazioni sull' organismo, e quindi relativi per doppia ragione: e cioè, come sensazioni, e come combinazioni soggettive di sensazioni, dipendenti, come tali, e come si disse già più volte, dal congegno particolare dell' organo cerebrale.

E così, per ultimo, si venne a conchiudere, come ora

enuncieremo, dicendo prima di ciò che riguarda il Non me, e poi di ciò che riguarda il Me.

Per ciò che riguarda il Non me, vi si distinguono le Qualità sensibili, la Sostanza, la Individualità. Circa le Qualità sensibili, ossia il colore, il sapore, il suono, l' odore, il peso, ecc., è da dire, che queste, come tali, non si trovano che nel soggetto, e che coll' oggetto hanno solo la relazione come tra causato e causante. — Circa la Sostanza, siccome analizzandone il concetto, trovo che esso risulta in fine di miei atti coscienti prodotti nel modo che si è detto, e che il gruppo di questi, che lo costituisce, ha la sua ragione di sostanza unicamente in ciò, che essi mi appariscono costanti nell' oggetto, a differenza delle qualità sensibili già dette, che ora vi trovo ed ora no, così è da dire, che la sua relatività è in due sensi: e cioè, primo, per gli elementi che sono, come sappiamo, relativi, e, secondo, in quanto l' aggruppamento loro è un fatto soggettivo, dipendente dalle ragioni del funzionamento cerebrale. — Circa la Individualità, siccome questa è una deduzione fondata sul ricomparire di una seconda rappresentazione, che collima con una prima, così anche per questa, non avendo anche qui a mia disposizione se non il fatto stesso del mio atto cosciente, che non è l' oggetto al quale lo riferisco, è da conchiudere alla sua relatività. È, dissi, una deduzione, poichè l' Individualità, assolutamente parlando, è quella dell' atto cosciente di una data volta. Nella sua riproduzione, l' atto cosciente apparisce identico al precedente, e come la rappresentazione medesima, e quindi colla Individualità che ha con sè. E siccome questa rappresentazione si fa servire ad indicare l' essere stesso dell' oggetto rappresentato, così

ı questo si porta, con tutto il resto che costituisce la rappresentazione, anche il detto elemento della Individualità.

E per ciò che riguarda il Me? Non entrano a costituirlo se non atti coscienti determinati da stimolazioni organiche: questi atti coscienti, che sono, come già osservammo, la stessa realtà del loro avverarsi. E così, sotto questo riguardo, hanno un valore assoluto, ossia rivelano ciò che essi sono effettivamente. In quanto poi, per quell' aggruppamento di tali atti, che dicemmo l'Autosintesi, si orma il concetto di una sostanza speciale, per la stessa ragione che si fa una sostanza dei dati della Eterosintesi, e si forma il concetto della sua individualità pel collimare, come abbiamo detto, di una rappresentazione seconda con una prima, siccome tutto ciò dipende unicamente dalle ragioni del funzionamento cerebrale, così, per questi riguardi, ossia come individualità sostanziale, il valore del concetto del Me non è assoluto, ma solo relativo a queste ragioni.

Ma sulle cose dette dobbiamo fare alcune riflessioni a chiarirle meglio.

La sostanza, come dicemmo, non è che un aggruppamento dipendente dalle ragioni del funzionamento cerebrale; e precisamente l' aggruppamento di quegli atti coscienti, che si dà che si trovino costanti nella rappresentazione dell' oggetto. Ciò è messo fuori di dubbio dalla analisi della rappresentazione stessa, nella quale, dopo che la scienza ha scoperto la fallacia antica della distinzione tra le qualità seconde e le prime, non si possono più trovare se non dei suddetti atti coscienti.

Ma si conferma poi di nuovo invincibilmente la tesi medesima per altre considerazioni. Qualunque dato sensi-

bile, anche di quelli annoverati fra le qualità seconde, p entrare nello schema rappresentativo di ciò che si inten che sia la sostanza di un oggetto. E il numero degli e menti, considerati come il nucleo sostanziale di esso, si a cresce o si diminuisce a piacimento (e lo vedremo meg in ultimo), secondo che occorre all' occasione. Per una s stanza, la quale, secondo le temperature a cui è espos cambia di colore, di consistenza, e via discorrendo, que non si ritengono costitutivi del suo concetto ; ma, se u sostanza è trovata sempre dello stesso colore, della stess consistenza, e così via, allora questi diventano subito, p questo solo, integranti di essa. Che più ? Una qualun delle cosidette qualità seconde può, essa pure, anche d sola, fungere come nucleo sostanziale. Un colore, ad esem pio, che volge, per le alterazioni momentanee che può su bire, ora ad una sua varietà, ora ad un' altra, è intes come il fondo sostanziale delle variazioni medesime.

Si mette, come vedemmo, nell' oggetto anche la Individualità. E come si finisce a crederla in quanto è nell'oggetto ? Preso in genere e senza discrezione il principio della relatività del Pensiero, e cioè, che ciò che è nell'oggetto è altro affatto da ciò che è nella sua rappresentazione, si viene alla illazione, che ciò che costituisce nell' oggetto la sua Individualità è assolutamente sottratto alla cognizione, venendo così, in fine, alla conclusione della necessità per la mente di supporre l' Inconoscibile o il Noumeno. E anche qui il ragionamento è sbagliato, perchè qui la trascendenza, come dimostro nella trattazione del principio di questo volume, e come accennammo sopra anche qui, e più ancora dichiareremo nel paragrafo seguente, non è tra

una mentalità nota e una entità misteriosa, ma solamente tra due mentalità ambedue note, che sono reciprocamente trascendenti, per ciò solo che l' una non può essere rappresentativa dell' altra, ma solo di se stessa.

Ma importa soprattutto qui da ultimo, che insistiamo su ciò che dicemmo riguardo alla rappresentazione del Me. Notammo per questa, che noi abbiamo la coscienza necessariamente indubitabile dei singoli atti coscienti prodotti per le stimolazioni dei sensi relativi, e così la certezza della realtà di questi, come tali, è certa assolutamente ; e notammo poi ancora, che poi questi atti singoli, per effetto dell' aggruppamento che se ne fa in forza del funzionamento cerebrale, che ne determina l' associazione, ci si presentano nella somma loro dell' Autosintesi, la quale per ciò non è un oggetto per se stesso, o una realtà a parte, altra da quella dei singoli atti coscienti, e che sia anzi lo stesso substrato metafisico, o la stessa sostanza, della quale gli atti coscienti non siano che stati momentanei.

Non è, come diciamo, questa Autosintesi un vero substrato metafisico o una sostanza, della quale gli atti coscienti non siano che stati o accidenti momentanei. Non lo è ; ma dà la illusione che lo sia ; ed è tale nella filosofia tradizionale e nel pensiero comune l' abitudine di considerarla tale, che si ritenga universalmente essere assurdo pensare un atto cosciente senza pensare al risiedere di esso nel detto substrato o nella detta sostanza ; e assurdo, come pensare la realtà del modo senza la realtà della cosa, della quale sia modo. E quanto è difficile, con questo pregiudizio che si impone come un assioma, fare aprire gli occhi a vedere come stanno veramente le cose !

Oh verginale ingenuità! Un pittore distende a tra sopra una tavola dei colori diversi, e ne risulta l' insien di una figura d' uomo. Che altro c' è qui di reale all' i fuori dei colori artificiosamente disposti? E che diremm di uno che pensasse, che qui la realtà è la figura, e i co lori non ne sono se non i modi?

V.

Apparisce da quello che fin qui fu dimostrato, che il concetto comune, rispetto alla dottrina della relatività del Pensiero, è viziato dall' errore fondamentale, che, posto, che ciò, che è si ha nella rappresentazione della Cosa, è altro da ciò, che è nella Cosa medesima, ne consegua, che la facciamo consistere in una entità, che non sia data dai nostri stessi atti coscienti.

No: ciò, che alla rappresentazione mentale di un oggetto si contrappone nell' oggetto medesimo, è poi sempre, questo stesso contrapposto, un atto cosciente; e sì che, per tale ragione, la relatività non è, che fra atto cosciente e atto cosciente. E la inconoscibilità dell' oggetto, rispetto alla sua rappresentazione, si riduce a non essere se non la diversità assoluta, o la trascendenza, dei diversi ordini di atti coscienti fra loro; come, ad esempio, di un colore con un suono, dei quali l' uno non può offrire in se stesso la conoscenza dell' altro.

E, che sia così la cosa, vediamolo con un esempio. Il suono che ho da una campana non è, come tale, in essa. E, se

me ne servo, per rappresentarmela, so che il suono non mi dice ciò che è in essa, ma solo mi avverte di un' altra cosa, che nella campana gli corrisponde. Mi avverte, dico, di un' altra cosa, e cioè, delle vibrazioni che allora vi si producono. Ma poi, in fine, ciò che io intendo per queste vibrazioni è ancora un concetto che mi sono formato mediante altri atti coscienti da me posseduti in seguito a stimolazioni altrimenti provate; e quindi non è un quid, che sia inconoscibile. E quello, che dicemmo per questo esempio, è da dirsi, senza eccezione, per qualunque altro analogo.

E a che dunque si riduce il contrapposto oggettivo della rappresentazione soggettiva, che, diversificandone, ha, in confronto di esso, un valore, non assoluto, ma solo relativo? Si raccoglie facilmente la risposta dalle stesse cose dette innanzi. Il contrapposto oggettivo è, in primo luogo, pel processo che si spiega nella teoria della Percezione, un Fuori di me; è, in secondo luogo, una individualità esterna, che, come tale, e come spiegammo innanzi, è pensata siccome qualche cosa di impervio alla intuizione mentale; è, in terzo luogo, il gruppo di quelle sensazioni permanenti, colle quali ci facciamo il concetto della sua sostanza, che è diverso, come pure innanzi spiegammo, dal gruppo di quelle sensazioni accidentali, onde ce ne integriamo la rappresentazione.

Abbiamo quindi così, che l' oggetto è pensato un altro essere in genere dal soggetto, e un essere di una natura misteriosa sua propria, e con un contenuto diverso da quello, per mezzo del quale ce lo figuriamo. Ed ecco, come la rappresentazione mentale è trovata disforme dell' oggetto, e solo relativa ad esso.

Ma ben molte e di eccezionale importanza sono le osservazioni qui necessarie, perchè la cosa sia bene capita, e si evitino le idee erronee sull' argomento, che sono assai comuni anche presso molti, che pure professano in generale la teoria della relatività del Pensiero.

È comunissima e pressochè universale, anche fra i Positivisti, l' idea, che il contrapposto sopra indicato si riduca in fine a ciò, che la Cosa in se stessa, per quello che le appartenga in proprio, non sia niente più che la *materia*, colle semplici sue proprietà della estensione, della divisibilità, della mobilità, della posizione in un luogo. Niente più di questo; onde poi si traggono delle conseguenze di impossibilità della scienza positiva di trovare la spiegazione delle diverse sorta di formazione naturale ; una spiegazione, che sarebbe realmente impossibile, anzi assurda, partendo da questo dato nudo e crudo. Ma ben diversamente è da intendersi la cosa.

Del Fuori di me il Matematico, altro non occorrendogli, assume soltanto il dato della *Estensione*, nel quale trova tutte le condizioni necessarie alle sue costruzioni.

Al Fisico questo dato semplice non basta, ed esso gli aggiunge anche quello del *Pieno materiale*. E può farlo con tutta ragione. L' esperienza giustifica il suo postulato, essendo reale (nel modo che abbiamo detto) l' apprensione mentale oggettiva del Pieno medesimo, e così essendo questo un dato in tutto e per tutto positivo

Ma, come è giustificato il Fisico, di fronte al Matematico, di aggiungere al dato della Estensione quello del Pieno materiale, così, per la ragione medesima, è giustificato il Chimico di aggiungere al dato del Pieno materiale la deter-

ninazione della sua esistenza in *Particelle minime materiali di specie diverse.*

Ma c' è poi assai più. Occorre al Fisico di tener conto anche di altri dati oggettivi, prestatigli pure positivamente dalla esperienza; come a dire, che la materia ha in se stessa la *Gravità*, ed ha per se stessa la *Capacità di mantenersi in vibrazione delle sue masse;* o durevole, onde è o solida, o liquida, o aeriforme, o più sottile ancora; o temporanea, onde si producono i diversi fenomeni passeggeri del calore, della luce, del magnetismo, dell' elettricità, e consimili. E così al Chimico occorre pure di tener conto di dati oggettivi, prestatigli pure positivamente dalla esperienza, come a dire, delle *Affinità specifiche* degli atomi materiali.

Analogamente e collo stesso diritto fanno il Fisiologo e il Psicologo, assumendo nella sostanza quegli altri dati oltre i suddetti, dei quali è da tener conto rispetto ai fenomeni di ordine più elevato da essi studiati. Assumendoli, non fanno altro che affermare quello che trovano che c' è. Affermano essi quello che trovano che c' è, come fanno il Matematico, il Fisico, il Chimico. A questi bastava meno, e si restrinsero a questo meno. Al Fisiologo e al Psicologo occorre di più, e sono ancora positivi nell' assumerlo, perchè lo fanno sempre in base alla stessa ragione dell' esperienza, che, se giustifica il postulato degli altri, giustifica, con pari diritto, il loro. Giustifica, dico, questo loro postulato, ammesso il quale non manca loro più nulla per rendere ragione dei fatti naturali da loro considerati.

E che? Non l' abbiamo pur detto innanzi, che il numero degli elementi, considerati siccome il nucleo sostan-

ziale dell' oggetto, si diminuisce e si accresce a piaciment e secondo che la persistenza è da considerarsi o solo i pochi o in più di essi?

E, come risulta già dagli esempj qui addotti, i da assunti per la costituzione del concetto della sostanza non sono solamente quelli dei gruppi di atti coscienti coesistenti, ma anche quegli degli atti coscienti successivi somiglianti.

E quindi il dato sostanziale, come può ridursi per astrazione ai soli coesistenti, e quale mero Essere, e ai soli successivi, e quale mero Divenire, così può, anzi deve necessariamente, quando prescindiamo dalla astrazione medesima, e ci atteniamo al concreto, nel quale coincide l'esperienza e quanto ai primi e quanto a secondi, presentarsi insieme in un identico solo e quale Essere e quale Divenire, ripugnando alla realtà del fatto sperimentabile, che ciò che è una Cosa non sia anche una Forza, e ciò che è una Forza non sia anche una Cosa.

E così la realtà in sè di ciò, che pensiamo *essere*, non può essere solo quello che concepiamo mediante i dati che abbiamo presenti nel concetto distinto della materia puramente tale, ma è anche quello che concepiamo mediante i dati che abbiamo presenti nel concetto distinto della Psiche.

E così, come nella realtà dobbiamo pensare che coincidano l' Essere e il Divenire, dobbiamo, per la stessa necessità indeclinabile della formazione logica, determinata dalla esperienza, nella quale è tutta e sola la possibilità del nostro pensiero (poichè, infine, la logica non è che *il ritmo della esperienza*), pensare pure, che concorrano nel dato reale la condizione di *Causa* sotto un rispetto, e quella di *Effetto*

sotto un altro; ripugnando quindi assolutamente, da una parte, il supposto di una forma di esistenza e di attività senza la ragione di una Causa, che l' abbia determinata, e quindi, all' infinito, di una esistenza e di una attività che era prima; e, dall' altra, quello di una Effettuazione, che non sia, se non una mera modificazione di una esistenza e di una attività precedente, e quindi, all' infinito, di una esistenza e di una attività che era prima. Ripugnando quindi, tanto l' idea di un reale che sia Causa di se stesso, quanto quella di un reale che sia creato dal nulla; e risultando assolutamente non giustificato, che si dica (ed è meraviglioso che ci sia ancora chi lo dica), che l' Indistinto, supponibile positivamente in antecedenza alle formazioni superiori, non possa fornire in sè ciò che è richiesto per la determinazione delle formazioni sucessive medesime, e che per queste si esiga l' intervento extranaturale, per parte di un fattore non fatto, di una produzione nuova, volta per volta, *ex nihilo.*

FINE

INDICE

DEL VOLUME OTTAVO

A chi legge . . . . . Pag. 5
XIX. L' Inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. Kant . . . . . » 7
Avvertenza . . . . . » 9
PARTE PRIMA. L' Inconoscibile di H. Spencer . . . . . » 11
Introduzione . . . . . » 13
CAPO I. . . . . » 15
» II. . . . . » 28
» III. . . . . » 39
» IV. . . . . » 80
» V. . . . . » 94
PARTE SECONDA. Il Noumeno di E. Kant . . . . . » 115
Introduzione . . . . . » 117
CAPO I. . . . . » 118
» II. . . . . » 125
XX. Il meccanismo dell' intelligenza e l' ispirazione geniale . . . . . » 147
XXI. L' indistinto e il distinto nella formazione naturale . . . . . » 173

XXII. Cinque note etico-sociologiche . . . Pag. 201
NOTA PRIMA. L'autonomia e la responsabilità . . . . . » 203
Articolo I. . . . . » id.
» II. . . . . » 205
— I. . . . . » id
— II. . . . . » 209
— III. . . . . » 213
— IV. . . . . » 228
NOTA SECONDA. Un' accusa di nominalismo . . . . . » 246
I. . . . . » id.
II. . . . . » 258
III. . . . . » 264
NOTA TERZA. L' autonomia nella storia della filosofia . . . . . » 272
Gli Stoici . . . . . » id.
Spinoza . . . . . » 274
Leibniz . . . . . » 275
Kant . . . . . » 287
I teologi cattolici . . . . . » 288
NOTA QUARTA. L' atto umano antiegoistico . . . . . » 289
I. . . . . » id.
II. . . . . » 303
NOTA QUINTA. Definizione della sociologia. Concezione materialistica della storia . . . . . » 315
I. Definizione della Sociologia . » id.

II. Concezione materialistica della storia . . . . . Pag. 219
XXIII. Articoli pedagogici . . . . . » 326
Avvertenza . . . . . » 328
I. La filosofia all' Università . . . » 330
II. L' insegnamento secondario classico » 337
1. . . . . » id.
2. . . . . » 338
3. . . . . » 347
4. . . . . » 352
5. . . . . » 368
6. . . . . » 372
7. . . . . » 374
8. . . . . » 377
III. Il mio insegnamento del tedesco all' Istituto Tecnico di Mantova . . » 380
IV. I programmi e l' ordine dell' insegnamento . . . . . » 392
XXIV. Il Pensiero e la Cosa . . . . . » 399
I. . . . . » 400
II. . . . . » 404
III. . . . . » 406
IV. . . . . » 410
V. . . . . » 418

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Widener Library
3 2044 105 208 763